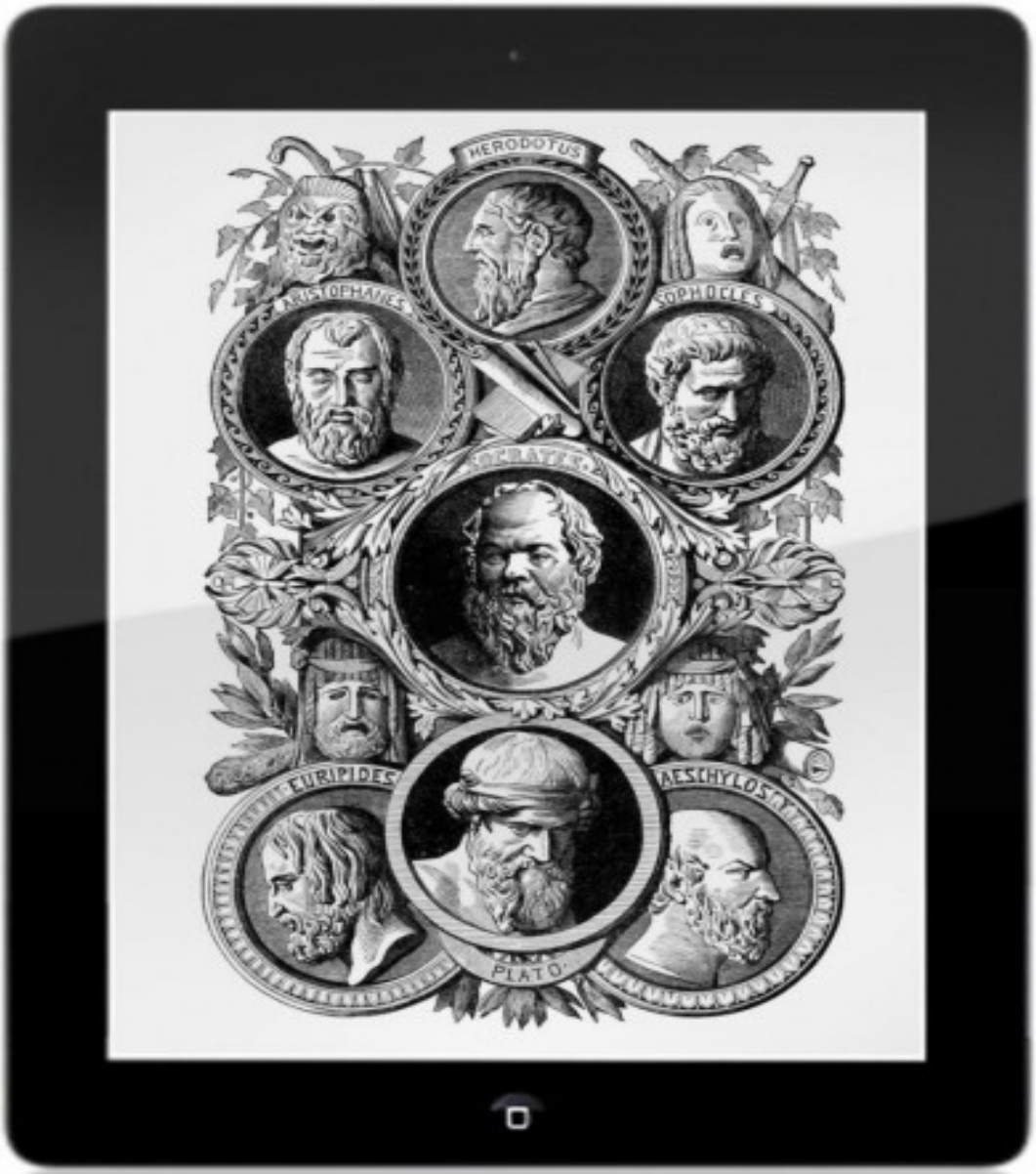
VIVIR HOY

Con Sócrates, Epicuro, Séneca y todos los demás

Roger-Pol Droit

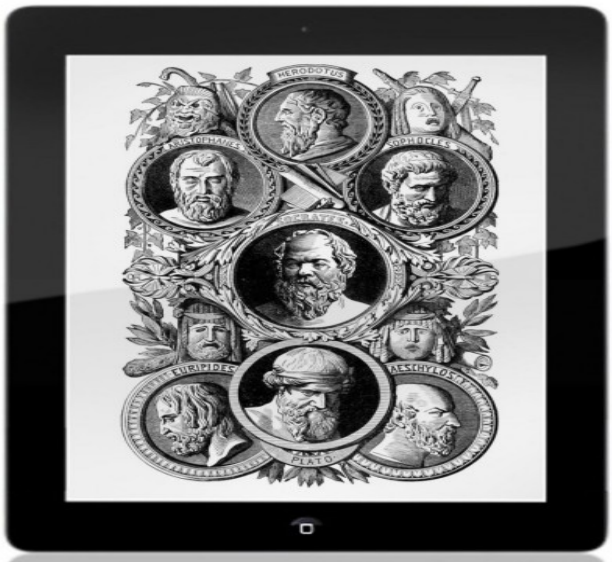


PAIDÓS Contextos

VIVIR HOY

Con Sócrates, Epicuro, Séneca
y todos los demás

Roger-Pol Droit



PAIDÓS Contextos

Índice

Dedicatoria
Cita
Agradecimientos
Intención
Introducción. Colorear el mármol
Primera parte. Vivir
1. Descubrir los gestos cotidianos. Homero y Virgilio
2. Como un dios entre los hombres. Epicuro, Zenón de Citio y Pirrón
Segunda parte. Pensar
3. Escuchar la verdad. Heráclito y Demócrito
4. Mantener la mente abierta. Platón, Aristóteles y Sexto Empírico
Tercera parte. Emocionarse
5. Más allá de la desgracia. Esquilo y Sófocles
6. Reírse de uno mismo. Aristófanes y Luciano
Cuarta parte. Gobernar
7. Dejarse desestabilizar. Sócrates y Diógenes
8. Hablar para convencer. Demóstenes y Cicerón
Quinta parte. Morir en paz
9. Saber el precio del tiempo. Heródoto y Tucídides
10. Irse sin lamentos. Calano y Séneca
Conclusión. Humanidades y humanidad
Indicaciones bibliográficas
Créditos

A la memoria de Pierre Hadot (1922-2010)

«En el fondo, son pocos los libros antiguos que han sido importantes en mi vida; y los más célebres no forman parte de ellos.»

FRIEDRICH NIETZSCHE,
El crepúsculo de los ídolos (1888),
«Lo que debo a los antiguos».

Agradecimientos

Quiero expresar mi gratitud a los maestros que, en mi infancia y mi juventud, me enseñaron latín y griego.

También les doy las gracias a los estudiantes de mi seminario del curso 2009-2010 en Sciences-Po (*Qui sont les Anciens?*), que me han ayudado con su atención y sus preguntas.

Estoy agradecido a Michèle Bajau por la valiosa ayuda que me ha prestado en la trascripción del manuscrito.

Este libro no habría existido sin el apoyo constante de mi compañera, Monique Atlan, a quien le debo mucho más que eso.

Intención

Este libro es un paseo por la Antigüedad que sigue un itinerario subjetivo y libre de cualquier atadura. No es, por lo tanto, ni un trabajo de investigación ni un ensayo académico.

El objetivo de este recorrido es buscar en los antiguos unas reglas de vida y pensamiento de las que hoy carecemos.

No se trata de preguntarle a Sócrates de qué lado debemos dormir, ni a Epicuro qué es lo que hay que comer por la mañana, ni a Séneca cómo gestionar nuestros ahorros.

Lo que propongo es, más bien, enfocar de otra manera algunas experiencias de vida y de pensamiento, primordiales para los griegos y los romanos y en las que todos podremos inspirarnos para elaborar nuestro trayecto personal.

En un momento en que las transformaciones que estamos viviendo tienden a hacer olvidar el estudio de las humanidades, los encuentros con la cultura antigua deberían multiplicarse, ya que estos periplos por el pasado condicionarán, en gran parte, nuestro porvenir.

INTRODUCCIÓN

Colorear el mármol

Et duplices tendens ad sidera palmas.

«Tendiendo hacia el cielo sus dos palmas.»

Cuando pronuncio estas palabras, tengo trece años. Estoy de pie en la tarima, recitando unos versos de Virgilio aprendidos de memoria. Son del principio de la *Eneida*. El héroe se halla atrapado en medio de una pavorosa tempestad. Temblando, suplica, implora, gime y evoca a los suyos que murieron en combate, una muerte más gloriosa que ahogarse en un mar helado. Se lamenta de no haber muerto luchando y se desespera por el oscuro destino que lo amenaza...

Cada trimestre teníamos exámenes de recitación latina. Uno tras otro, sacábamos un papelito con una referencia y declamábamos valientemente unas líneas de Tito Livio o de Cicerón, o unos versos de Horacio, como yo aquel día.

El mismo ritual se repetía cada trimestre, año tras año. Teníamos exámenes de recitación latina en tercero, cuarto y quinto. Una aclaración importante: yo no cursé el bachillerato en un colegio de curas ni en una institución particular. Mi padre no habría permitido jamás que yo estudiase en un centro privado. La recitación latina no era, en modo alguno, una excentricidad ni una increíble excepción. La escena se sitúa en un liceo de la República, en París, hace tan solo unas décadas.

En la enseñanza pública, laica, obligatoria y gratuita, yo me examinaba de recitación latina, pero también de versión latina, y de tema griego, hacíamos exámenes escritos sobre las guerras púnicas, la conquista de las Galias o las comedias de Plauto.

En aquella época, el latín se enseñaba desde el primer curso de bachillerato. Empecé, por tanto, a los doce años. En tercero, se podía elegir también el griego, que me hizo descubrir otro tipo de letras, en todos los sentidos: una grafía distinta y un alfabeto diferente, pero también epopeyas, tragedias, discursos políticos y, más tarde, textos filosóficos.

¿Por qué empezar con estos recuerdos? No me gustan las memorias y prefiero que las anécdotas, como debe ser, caigan en el olvido. ¿Nostalgia? Tampoco. Soy consciente de que los tiempos han cambiado: aquella es una época pasada que hemos dejado atrás definitivamente. Es inútil, pues, propugnar una vuelta a aquella pedagogía. Aquellos tiempos ya no existen, y no creo ni en la nostalgia ni en la resurrección.

En cambio, sí creo que cada etapa de la historia es diferente de la anterior, y también creo en la necesidad de constatar esas diferencias y en la utilidad de medir sus efectos. Cuando sus consecuencias se revelan nefastas, creo indispensable tratar de remediarlo. Por eso, al recordar esas antiguallas, esa educación que estaba más en sintonía con la del siglo XIX y con los relatos de Jules Vallès que con el *rap* de hoy, he querido subrayar, en primer lugar, una ruptura.

El lazo roto

Nuestra relación con los antiguos ya no es continua. Desde hace dos o tres generaciones, la escuela ha dejado de explicar todo lo que se había transmitido sin interrupción durante dos mil quinientos años. En la década de 1960, todavía se enseñaba lo mismo que se había enseñado —de una forma diferente, por supuesto, pero con un resultado más o menos similar— a los jóvenes griegos de la Antigüedad, a los romanos del Imperio, a los estudiantes de la Edad Media y a los del Siglo de las Luces.

Y es que, como todo el mundo sabe, los griegos y los romanos han alimentado constantemente el imaginario de la cultura europea. Contemplad la historia, mirad hacia donde queráis... ¡están por todas partes! Desde la pintura hasta el cine, desde Shakespeare hasta Cocteau o Giraudoux, pasando por Racine, Hugo y cien más: os tropezaréis constantemente con ellos. Los descubrimos tanto en Montesquieu como en Robespierre, en

Marx o incluso en Hitler; los griegos y los romanos se recomponen eternamente, se interpretan en un sentido o en su contrario, pero siempre son reconocibles.

Y no creáis que sobreviven únicamente en la pintura, el teatro o la filosofía. La presencia de los antiguos impregna las palabras de la lengua, los planos de las calles, las costumbres nacionales, los sistemas jurídicos, los nombres de lugares, la forma de los tejados de las casas, la disposición de los caminos y los cultivos, las instituciones, las fiestas y los cuentos populares. Entre otras cosas.

Pero la gente cada día se da menos cuenta de ello. El trato permanente con las obras antiguas ya es solo cosa de unos especialistas en vías de extinción. Esos expertos son competentes, son innovadores, todos estamos de acuerdo. En la actualidad, son capaces incluso de hacer descubrimientos que los siglos pasados no podían ni imaginar. En este campo también la investigación progresa. La cuestión es otra: el distanciamiento vertiginoso que se ha producido entre los tesoros de los antiguos y el común de los mortales.

Y, sin embargo, esas obras deberían estudiarse más que nunca. El problema no es su accesibilidad material. Casi todas están disponibles en línea, traducidas a las lenguas más utilizadas. Hay innumerables ediciones de bolsillo que permiten a quien lo desee vivir en su compañía, descubrir en ellas maravillas sin cuento e inagotables posibilidades de adquirir sabiduría. ¿Y entonces? Lo que falta son explicaciones, incitaciones, atracciones, estímulos. Quizá, sencillamente, faltan afectos.

En las siguientes páginas, el lector encontrará algunas tentativas de este tipo: el objetivo principal es guiar a los lectores hacia unos primeros encuentros, o unas nuevas perspectivas. Ayudarlos a familiarizarse con estos grandes monstruos eternamente vivos que son los antiguos. Indicar pistas, trazar itinerarios para encontrar el tesoro, concertar posibles citas. Pero sin dirigir excesivamente el camino, para que cada cual conserve la iniciativa de su trayectoria. Más que un manual o una guía, desearíamos que nuestro recorrido fuese como un paseo, informado pero subjetivo, a través de algunos temas y figuras del legado griego y romano.

Y es que las fuerzas contenidas en ese legado siguen siendo indispensables para cada uno de nosotros. Hoy son, incluso, más necesarias aún que hace unas décadas. En un mundo complejo, conflictivo, agobiante y saturado de mensajes y de imágenes, cada vez es más necesaria esta inmensa reserva de experiencias humanas, ejercicios espirituales, reglas de vida y métodos de reflexión que constituyen las obras de los antiguos. Y, sin embargo, precisamente en el momento en que más los necesitamos, nos vemos privados de su compañía.

Multicolores y agitados

¿Qué proceso nos ha alejado de ellos? La necesidad de enseñar las disciplinas científicas en un mundo cada vez más técnico era ciertamente imperativa. Con todo, esta necesidad no impidió nunca a nadie formarse también en humanidades. La acumulación de conocimiento es posible, incluso deseable. Pero se ha vuelto impracticable. Lo que ha ocurrido es simple y muy triste: las matemáticas se han considerado un instrumento de selección más eficaz, y sobre todo más objetivo, que las humanidades. Objetivo, porque el conocimiento matemático se consideró socialmente neutro respecto a la herencia cultural y las desigualdades sociales. Todo el mundo es igual, se pensaba, a la hora de resolver una ecuación. En cambio, comentar la batalla de las Termópilas y las alucinaciones de Orestes resultaba más sencillo a quienes —por suerte, por herencia o por casta— podían oír hablar de ellas en su casa los domingos a la hora de comer.

Así, con la virtuosa intención de restablecer el equilibrio y acabar con la discriminación patrimonial de las clases menos favorecidas, se ha conseguido privar a todo el mundo —¡y en primer lugar a los menos favorecidos!— de la indispensable riqueza cultural de los antiguos. Ahora bien, no es en absoluto cierto que solo las matemáticas y la formación científica sean útiles en el mundo de hoy o en el del futuro. Un director de recursos humanos, un emprendedor, un ingeniero, un comercial podrían, sin duda, sacar provecho cada día de las tragedias de Sófocles, de la moral de Epicuro o de las estrategias en la guerra del Peloponeso, tanto o más que de la trigonometría y las derivadas. Estos hombres de acción pueden adquirir

de la obra de los antiguos un vigor humano, estratégico y emocional que puede adaptarse constantemente y que no les resultará menos útil en su trabajo que los datos que les proporcionen las ciencias.

Mi convicción es que los antiguos pueden sernos de muchísima ayuda en cada instante, en circunstancias muy diversas y muy concretas de la vida diaria. En este libro, el lector encontrará innumerables ejemplos. Y si se aplica a ello, cada lector encontrará muchos más por su cuenta. Lo único que debe hacer es cambiar su mirada, dejar de ver la Antigüedad como una cosa muerta, respetable y aburrida, vagamente decorativa, pero inútil para vivir en el mundo real. Es exactamente lo contrario.

Por mi parte, creo en una Antigüedad llena de color. La imagino mucho más abigarrada, más mestiza, más barroca y más ruidosa que nuestras representaciones habituales. Estamos acostumbrados a imaginar a los antiguos entre mármoles blancos, líneas depuradas y obras de una gran sobriedad. Esta frialdad académica es una leyenda, un artificio fabricado por nuestra historia cultural. Johan Joachim Winckelmann soñaba en la Alemania de finales del siglo XVIII con la necesidad de imitar «la noble simplicidad y la grandeza tranquila» de los griegos y los romanos. Pero es que no fueron ni simples ni tranquilos.

Más bien fueron multicolores y agitados. Vinzenz Brinkmann, otro arqueólogo alemán, contemporáneo esta vez, ha descubierto al microscopio de luz polarizada restos de pigmentos de color en frescos, bajorrelieves y estatuas de la Antigüedad. Las reconstrucciones que nos propone hoy muestran que colores como azulones, amarillos vivos y rojos chillones cubrían el mármol blanco. En sus maquetas, los templos, los teatros y los arcos de triunfo antiguos se asemejan más a Disneylandia que al museo del Louvre.

No sé si Vinzenz Brinkmann tiene razón o no, no tengo suficiente competencia para juzgarlo. Y me da igual. Al hablar de una Antigüedad colorida lo único que pretendo es dar una imagen, sugerir que debemos abordar a los griegos y los romanos como habitantes de un mundo vivo, carnal, imprevisible y múltiple. Si queremos, en la medida de lo posible, tratar de vivir con ellos, hemos de empezar por desembarazarnos de algunos prejuicios que nos impiden remontar el vuelo.

No, esas gentes no son objetos de museo, momias académicas ni actores de péplum. Dejemos de venerarlos por principio y de embalsamarlos con un respeto convencional. No vivían en aulas ni en estanterías de bibliotecas, sino en un mundo violento, rudo y refinado a la vez, bastante más parecido al nuestro en muchos más aspectos de lo que creemos, y sin embargo a años luz de nuestra vida cotidiana y nuestras evidencias.

Entre las costumbres que nos despistan es muy importante la de compartimentar el saber en géneros y disciplinas, algo en lo que no se insiste suficientemente. Consideramos, por ejemplo, a Sócrates como un filósofo, y no nos equivocamos. Sin embargo, empezamos a desorientarnos al considerarlo *solamente* desde el punto de vista de la filosofía. Un error de perspectiva hace que nos fijemos únicamente en su «casilla» específica en el tablero de la historia del pensamiento occidental.

En realidad, esa casilla «Sócrates» no está aislada de las demás. Tenemos tendencia a creer que están aisladas porque las etiquetamos como «tragedia», «comedia», «historia» o «política». Para nosotros, estas son rúbricas o disciplinas diferentes a la filosofía. Yo estoy convencido de que para comprender a Sócrates es indispensable relacionarlo con su realidad, multicolor y agitada.

No hay un Sócrates separado de la comedia, la tragedia, la invención de la historia, los discursos en la asamblea y el fragor de las guerras. A los antiguos, en mi opinión, solo se los entiende relacionándolos entre ellos, no separándolos según los protocolos de nuestro saber. Lo que vale para Sócrates también es válido para Epicuro, para Séneca y para cualquier filósofo de la Antigüedad. Cada uno de ellos está relacionado con «todos los demás», y no simplemente con los filósofos, sino también con los poetas, los dramaturgos, los historiadores y los políticos.

He intentado, pues, no aislar los pensamientos. Al contrario, me he esforzado por restituir algunos de los hilos que han entretejido perpetuamente las ideas con la palabra poética, con la risa y las lágrimas del teatro, con los conflictos armados y con la escritura de la historia. Sin duda, la primera lección de los antiguos es esta: para entender el sentido de un pensamiento es necesario preguntarse cómo ha surgido, en qué paisaje se sitúa, a quién se dirige y por qué.

Para aproximarnos hoy a la Antigüedad griega y romana, hay que intentar por lo tanto construir un nuevo imaginario. Está claro que eso no se decreta de un plumazo, no se entrega llave en mano. Pero nada impide trabajar en ello, incitar a cada uno a que encuentre su camino. Antes se pensaba en los autores antiguos como modelos a imitar, todos perfectos, todos admirables. Su presencia se ha dejado sentir durante siglos, de un modo u otro, en la cultura europea. Ahora ya no es así. Aquel imaginario está en crisis. Ya no tenemos una respuesta evidente a la sencilla pregunta de «¿Quiénes son los antiguos?».

Realidades que hay que construir

¿Quiénes son exactamente los antiguos? La respuesta es, clásicamente, los griegos y los romanos que vivieron y pensaron en la época que tradicionalmente denominamos la «Antigüedad». Muy bien. ¿Y qué más? Debemos concretar. En efecto, si yo pregunto: «¿Quiénes son los vecinos?» o «Quiénes son los franceses», siempre hay dos respuestas posibles.

La primera consiste en detectar la identidad. Es la respuesta factual. ¿Quiénes son los vecinos? Estos son sus nombres... ¿Los franceses? Estas son las personas que poseen la nacionalidad francesa. A la pregunta de «¿quiénes?» se responde, en este caso, con una enumeración, un anuario, una serie de nombres propios, una colección de individuos.

Desde este punto de vista, los antiguos son todos los autores y creadores —trágicos, poetas, filósofos, escritores, dramaturgos, pero también arquitectos, escultores, pintores, sabios, navegantes o geógrafos— que vivieron en la Antigüedad griega o romana, es decir, entre el siglo VIII antes de nuestra era y el siglo VI después de Cristo. Son casi quince siglos en los que florecieron una inmensa diversidad de escuelas, pensamientos y análisis, organizados en torno a unos cuantos ejes y referencias comunes.

Con eso no basta. Existe otra forma de entender la pregunta, y es interpretarla como una interrogación acerca de la propia naturaleza, del temperamento y las características por las que se reconocen aquellos que son objeto de la pregunta. Desde esta perspectiva, si pregunto: «¿Quiénes son los vecinos?», no me conformo ya con el nombre. Quiero saber de qué

clase de gente se trata. Y si pregunto: «¿Quiénes son los franceses?», deberé interrogarme —con razón o sin ella— acerca de una supuesta identidad nacional, de un presunto temperamento francés. Con esto se abre la puerta al debate. Las características que busco hay que componerlas y discutirlas de forma abierta.

Desde esta óptica, la pregunta de «¿Quiénes son los antiguos?» ya no tiene que ver con un catálogo, ni con la simple delimitación en el espacio y el tiempo. Exige un análisis de nuestra representación de los antiguos, o más bien de las representaciones sucesivas que han convertido a los autores de la Antigüedad en modelos, en referencias, en puntos de partida.

Este análisis detallado ocuparía varios volúmenes, pero las líneas principales pueden esbozarse con más rapidez. Partamos de esta evidencia banal: siempre ha habido antiguos... Para los griegos existían, evidentemente, figuras anteriores a su propia emergencia o a su desarrollo. Estas siluetas originarias están en muchísimos textos; por ejemplo, para Platón, los egipcios son *palaioi*, «los más antiguos». En su opinión, son los guardianes de la memoria de la humanidad: mucho antes que los griegos, atesoraron los conocimientos y conservaron el recuerdo de los acontecimientos lejanos.

En el *Critias*, uno de los diálogos de Platón, un sacerdote egipcio muy anciano le dice al joven Solón, quien había de ser el fundador de las leyes de Grecia: «Vosotros, los griegos, todavía sois niños». La imagen que construye Platón de la Antigüedad egipcia es la de un imperio estable que hunde sus raíces en la noche de los tiempos, opuesto, por comparación, a la novedad que surge constantemente y que encarnan los griegos. En cierto sentido, los griegos serían los modernos respecto a los egipcios.

He aquí un rasgo que tendrá una larga posteridad: los antiguos parecen fijos, cuando no fosilizados, siempre idénticos a sí mismos, conformados por una eternidad engañosa, mientras que los amantes de la innovación, de la ruptura y de la creación serían los modernos.

Pero ¡cuidado!, no abusemos de esa dicotomía que se impone a la inteligencia, y recordemos que, aunque siempre hubo antiguos, no siempre hubo modernos. Al contrario, podríamos decir que la idea de los antiguos es una idea antigua, mientras que la idea de los modernos es una idea

moderna. En efecto, este concepto no se desarrolla realmente hasta el Renacimiento, a partir del momento en que un retorno a los textos antiguos y un trabajo de interpretación permite plantear la cuestión de su recuperación y también de su superación. Ya no se tratará únicamente de procurar repetir e imitar a los antiguos. Se tratará de reconsiderar sus enseñanzas —de forma creativa, original y viva— para seguir progresando, en su compañía, sí, pero adaptando su doctrina a una época que es muy distinta de la de ellos.

El Renacimiento forja la idea de una ruptura con los antiguos que es también una forma de continuidad de su legado. Una gran parte de la cultura clásica, y más tarde de la romántica, tanto en el terreno literario como en los terrenos filosófico y científico, se desarrollará al hilo de las generaciones según un juego dialéctico múltiple que oscila entre la continuidad y la ruptura. La herencia permite avanzar, a condición de serle fiel y desleal a la vez.

Finalmente, como ha subrayado el historiador François Hartog, la dicotomía entre antiguos y modernos tiene la particularidad de ser únicamente temporal. Otras dicotomías famosas (entre griegos y bárbaros, paganos y cristianos, fieles e infieles) eran geográficas, tenían lugar en el espacio. Siempre parecía posible efectuar una división: aquí están los griegos, allí están los bárbaros; aquí los fieles, allí los infieles; etc. Por el contrario, los antiguos y los modernos existen únicamente desde una perspectiva histórica. Su relación es solo temporal.

Esa distancia en el tiempo y no en el espacio condiciona el aspecto singular de toda relación con los antiguos: siempre son, a la vez, reales e imaginarios. Reales, ya que su existencia está históricamente atestiguada. Nadie osaría decir que Heródoto, Aristóteles, César o Virgilio son ficciones, que jamás han vivido, que sus obras no han existido. Poseemos esos textos, aunque nos hayan llegado de forma alterada, defectuosa o incompleta, y nadie puede afirmar que ese legado antiguo es solo un invento o un espejismo.

INEVITABLE ANACRONISMO

Sin embargo, los antiguos solo son reales a medias. Sobre la parte indiscutiblemente objetiva y factual de su existencia se injerta siempre, también inevitablemente, una parte de ficción, de fabricación imaginaria. Si bien los antiguos existen de verdad, debemos reinventarlos continuamente. Cabría pensar, incluso, que la forma en que cada generación los explica, el puesto que les otorga y la función que cumplen los autores de la Antigüedad es un buen indicador del lugar que esa generación ocupa en la historia.

Si alguien duda de esa permanente reinvención, no tiene más que echar una ojeada a las películas de las décadas de 1930, 1960, 1980... en las que aparecen los héroes de la Antigüedad. Ben Hur, Hércules y otros constituyen una ilustración viva de esa recreación permanente. En el *Ben Hur* de Fred Niblo (1925), los romanos van maquillados, vestidos y peinados según los criterios de la década de 1920. En el *Ben Hur* de William Wyler (1959), los mismos romanos van peinados, maquillados y vestidos según los criterios de la década de 1960.

Con eso basta para atisbar hasta qué punto cada época, partiendo de hechos reales, los reconstruye necesariamente con sus criterios propios. Podemos sacar una consecuencia paradójica, pero solo a primera vista: es imposible escapar del anacronismo.

En general, el anacronismo se considera como un defecto que se debería evitar. Todo historiador debe luchar contra esa bestia negra. Le está prohibido desplazar elementos de su época a la época que está estudiando. Si bien es preciso evitar ese tipo de visión deformada, no parece posible eliminarla totalmente cuando se trata de la Antigüedad. Por ejemplo: constatamos que los antiguos tenían muy pocas máquinas. Al disponer de la fuerza muscular de los esclavos, solo fabricaron un número pequeño de las herramientas mecánicas que sus conocimientos técnicos les habrían permitido inventar.

Así, los antiguos, como todo el mundo sabe, no utilizaban el motor. Pero esta constatación es posible únicamente porque *nosotros* sí tenemos motores. Al poseer esas herramientas técnicas, constatamos su ausencia en la Antigüedad. ¡Jamás ningún hombre de la Antigüedad se dio cuenta de

que no poseía el motor diésel! Nuestra constatación es, por lo tanto, anacrónica, tal vez de una forma indirecta y sutil, pero anacrónica al fin y al cabo.

Hay otro elemento capital que colorea nuestra visión de los antiguos y condiciona su perpetua reinvención: y es que pensamos que, a través de ellos, fabricamos y contamos nuestro origen. En este sentido, los antiguos jamás forman parte de campos de conocimiento neutros o que nos resulten indiferentes. Siempre constituyen una pieza esencial del relato de nuestra propia historia, una pieza reinventada de siglo en siglo y de generación en generación. Según la manera en que soñemos nuestra identidad, su génesis y su desarrollo, fabricaremos una Antigüedad u otra. Así pues, cada época busca cosas diferentes al referirse a los antiguos, y la forma en que se los representa cambia en cada momento de la historia.

Sin embargo, ya no estamos en la época de los grandes mitos fundadores. Ningún país de Europa intenta ya forjarse unos antepasados que lucharan ante los muros de Troya. Raros son los que aún sueñan con imitar las obras de arte de la Grecia antigua. Rezar en la Acrópolis, como fingió hacer Renan en 1865, hoy nos haría sonreír o encogernos de hombros.

Entonces, ¿qué queda? Tal vez lo esencial. Una vez liberados de los mitos, las grandes representaciones, las leyendas, las academias y los museos, podemos vivir de nuevo en compañía de los antiguos, recuperando en sus textos, como signos todavía vivos, unos gestos simples, unas lecciones de humanidad y unos destellos de sabiduría. Ni una visión del mundo ni un planeta artificial. Un pasado presente, una escuela de vida, abierta y libre, donde podemos intentar aprender a reinventar nuestro futuro.

PRIMERA PARTE

Vivir

«Pensamos como vivimos.»

DEMÓSTENES,
Segunda Olíntica.

Hablamos de la noción de vivir en varios sentidos, todo el mundo lo sabe. Existencia biológica, reflexión moral, acción política, creación estética, ambiciones privadas, amor y odio, alianzas y rivalidades... son solo algunas de las facetas que reúne este concepto multiforme.

Una de las singularidades más importantes de los antiguos es la porosidad recíproca de estos significados. Para ellos no constituyen, como para nosotros en la mayor parte de las ocasiones, unidades separadas ni casillas estancas y distintas.

Así pues, las fronteras de la vida no están cerradas. En la Antigüedad se circula con mucha más flexibilidad que en la época actual. Nada impide transitar, con facilidad y desconcierto, de los dioses a los hombres, de los hombres a los animales, de una costumbre a otra, incluso de una idea a su contraria, o de la risa al llanto.

Lo importante, en mi opinión, no son tanto las grandes rutas y las divisiones tradicionales, como los detalles ínfimos y los gestos cotidianos. Son ellos los que hacen circular los signos y permiten tejer esos hilos, para nosotros asombrosos, que relacionan los héroes con los niños, los bárbaros con los griegos, los poetas con los campesinos o con los filósofos.

Resulta difícil, en esa circulación incesante, aislar trayectos y distinguir entre los temas. De hecho, la cuestión de la vida atraviesa todos los capítulos de este libro: ya se trate de pensar, de emocionarse, de gobernar o de morir en paz, para los antiguos la tarea es la misma, aquello que Cesare Pavese denominó «el oficio de vivir».

A pesar de todo, es posible destacar dos vías principales en el aprendizaje de este oficio que los griegos, y más tarde los romanos, perfeccionaron de una forma distinta a los demás. Para ellos, la vida no es nunca algo evidente, un guión sin improvisaciones, un esquema preestablecido que basta ejecutar mecánicamente. Al contrario: la vida

siempre está por construir, es una estatua que hay que esculpir, una gloria a conquistar. O un destino, que es necesario desafiar y al mismo tiempo cumplir.

Perfeccionar la vida significa, en primer lugar, educarse. Aprender a relacionarse con uno mismo y con los demás, relaciones estas que conllevan conflictos y tropiezos, pero que también se materializan, por ejemplo, en la forma de saludar, la manera de servir la mesa o las leyes de la hospitalidad. Aquí, a la unidad abigarrada de la vida le corresponde exactamente la de unos libros en los que se puede aprender todo, desde los gestos de la guerra hasta la forma de podar los árboles frutales.

Esa educación debe producir gentes civilizadas, y una cultura común. A través de muchas guerras y rupturas, esa civilización perduró durante más de diez siglos: nacida con Homero, todavía es compartida, al menos como referencia y como ideal, por los últimos ciudadanos del Imperio, que viven ya, sin embargo, en un mundo totalmente distinto.

Un segundo tipo de perfeccionamiento apareció en el seno mismo de la educación griega. Su finalidad era alcanzar una vida sin perturbaciones, serena y soberana. El objetivo, esta vez, ya no es producir hombres civilizados, héroes o ciudadanos, sino sabios. Capaces de conseguir la perfección accesible a los humanos. Capaces de superar los conflictos dentro de sí mismos y con los demás. Capaces de vivir como dioses. Esta vida suprema y sencilla, accesible a todos, pero alcanzada solo por una exigua minoría, todavía nos hace soñar.

CAPÍTULO

1

Descubrir los gestos cotidianos

Homero y Virgilio

Al comienzo era Homero. Hacerse griego es embarcarse con él. Porque hacerse griego —venga uno de donde venga y sea quien sea— no es una cuestión de sangre ni de raza, sino que es una cuestión de lengua, de cultura y de referencias comunes. Isócrates lo dice sin ambigüedad en su *Panegírico*: «[...] llamamos "griegos" a aquellos que participan de nuestra educación más que a los que tienen el mismo origen que nosotros». Ahora bien, esa educación es encarnada, resumida y transmitida, ante todo, por Homero.

Homero no es un poeta en el sentido que nosotros asignamos a esa palabra. Es, a la vez, el molde, el marco y la tierra nutricia del universo antiguo. Todo comienza con él y todo se prolonga a través de él.

Y es que para aprender a vivir, para descubrir los gestos cotidianos y los valores en los que se funda la existencia de un hombre de bien, basta con escuchar a Homero. Aunque solo sea un canto, o unos pocos versos. En ellos encontramos recogidas muchísimas enseñanzas. De hecho, allí está todo: gestos usuales, juegos de sociedad, códigos de urbanidad, formas de hablar, expresión de emociones, normas que sirven como guía para la existencia, relaciones entre los hombres y los dioses, sin olvidar las rivalidades internas de unos y de otros. Todo.

Homero, al hilo de sus cantos, abarca la totalidad de lo que pensamos que es vivir: grandezas y ruindades, heroísmos y traiciones, nacimientos y muertes de aliados y de enemigos. Repitámoslo: su obra está muy lejos de

ser lo que actualmente entenderíamos que es un poema. Es un texto-mundo, una escuela de vida. Es la matriz de la Antigüedad para educarse y vivir como un ser humano.

UN MUNDO DE CONFLICTOS

NOMBRE

Homero (no se sabe si existió realmente, si fue un único autor o si este nombre representa a una serie de poetas), nacido hacia el año 800 antes de nuestra era.

LUGAR

Grecia, evidentemente, pero la existencia de un número demasiado elevado de leyendas impide que se conozcan a ciencia cierta más detalles.

LEER

La *Ilíada*, después la *Odisea*.

POR

Su sentido del conflicto, del viaje y del retorno.

Abramos la *Odisea* por el canto I, a partir del verso 95. Atenea se ajusta las hermosas sandalias «divinas y áureas», que la transportan sobre el mar o la tierra sin límites a la velocidad del viento. Toma consigo la aguerrida lanza «guarnecida de afilado bronce» con la cual en el combate «desbarata las filas de los bravos guerreros» cuando se enoja... Desciende lanzándose desde las cumbres del Olimpo, y se detiene en medio de la población de Ítaca.

Llega justo al atrio del palacio de Ulises. Como es bien sabido, hace ya muchos años que el héroe está en combate y no ha regresado aún a casa. Su mujer, Penélope, lo espera, y su hijo, Telémaco, ha crecido preocupado por su padre sin saber qué ha sido de él. Atenea ha venido a ver a Telémaco, y para prodigarle sus consejos se le aparece adoptando los rasgos de un hombre maduro que fue, en otro tiempo, el amigo de Ulises.

A la entrada del palacio, los pretendientes de Penélope se dan la gran vida. Todos quieren casarse con la esposa de Ulises, en cuanto sea oficialmente viuda. Esa tropa de parásitos se ha instalado en la casa. A la espera de que uno de ellos se apodere del cuerpo y de los bienes de la virtuosa heroína, todos se entregan a los más variados placeres a costa de ella. Cuando llega la diosa, encuentra a esos malhechores en el umbral del patio, tumbados sobre pieles de toros que han matado con sus propias manos, jugando a los dados. Los sirvientes les escancian el vino, les trinchan la carne, y limpian las mesas con esponjas.

> Telémaco fue el primero en ver a la diosa de aspecto divino. Estaba sentado entre los pretendientes, abrumado su corazón; viendo en sus cavilaciones a su noble padre. ¡Ojalá regresara y echara a los pretendientes de su mansión, recobrara su dignidad y reinara en sus dominios! Telémaco soñaba, sentado entre los pretendientes. Pero vio a Atenea y se fue directamente hacia el atrio. No soportaba que un huésped estuviera de pie ante su puerta. Colocándose a su vera, le tomó la mano derecha, le recogió la broncínea lanza y le dijo, elevando la voz, estas palabras aladas:
>
> Telémaco: «¡Salve, extranjero, entre nosotros serás un amigo! Cuando te hayas saciado en el banquete, nos dirás la necesidad que te ha traído hasta aquí».
>
> Después de decirle esto, la guiaba, y Atenea lo seguía. Cuando hubieron entrado en la alta sala, dejó la lanza enhiesta en la pulida lancera, apoyándola contra una columna, donde estaban otras muchas lanzas del valeroso Ulises; luego, siempre conduciendo a la diosa, la hizo sentarse en un sillón, poniéndole debajo una hermosa alfombra de lino, muy artística, con un escabel. Tomó para él un asiento de vivos colores, apartado de los pretendientes, a fin de que el forastero no se disgustara por el banquete, molesto por el griterío al encontrarse en medio de aquellos insolentes, y para poderle preguntar acerca de su padre ausente.

En el texto también aprendemos cómo ofrecer al forastero una jofaina para lavarse, cómo presentarle el pan, las fuentes con las vituallas, las copas de oro en las que se escancia la bebida. Mientras tanto, los pretendientes ociosos comen y beben a placer.

Separado de ellos, mientras los cantos suceden al ágape, Telémaco le habla a su huésped de la inquietud que siente por la suerte de su padre y le pregunta por su identidad. El falso viejo amigo le sugiere que parta, que busque a aquellos a los que Ulises ha visto por última vez, que recoja las informaciones que puedan darle, ya que es muy probable que el guerrero aún esté vivo, que regrese un día, mate a los pretendientes y recupere, por fin, a su mujer y su hacienda.

Ya tenemos el decorado, y de ahí arrancará el resto de la historia. La intriga está en marcha y se ha esbozado la trama. Además de aprender cómo han de ser los comportamientos cotidianos, cada lector irá descubriendo el ciclo del inmenso periplo y del retorno a casa, las virtudes de la fidelidad y de la astucia, los enigmas del mundo y del corazón. La violencia de los conflictos y la consistencia del tiempo.

Básicamente, Homero solo habla de esto: de los conflictos y del tiempo. Enfrentamientos entre guerreros, jefes, pueblos, dioses, hombres y monstruos. Luchas a muerte por el poder, pero también, y sobre todo, por la gloria, por dominar el porvenir y la eterna memoria de la posteridad. La *Ilíada* es el libro de los combates y del tiempo; la *Odisea*, el libro de los combates contra el tiempo. El gran periplo del retorno a la tierra natal hace comprender a Ulises que es posible regresar al mismo lugar, pero nunca al mismo momento. La nostalgia no es un dolor que pueda suprimirse mediante un desplazamiento en el espacio. Es un dolor suscitado por la resistencia del tiempo a nuestras trayectorias. Ulises se venga al fin, mata a los pretendientes de Penélope, y recupera así a su mujer y su hacienda. Suya es la victoria, salvo sobre el curso inexorable de los años.

TEXTO-MUNDO, MUNDO-TEXTO

Basta una página de Homero, no para entender la medida de su genio, sino para captar una evidencia, hoy a veces ignorada, y es que Homero es la primera vía de acceso si se desea entrar en el mundo de los antiguos. Sería un error leer inicialmente a los filósofos, los geógrafos o los historiadores. Tampoco los maestros en elocuencia, los retóricos y los juristas constituyen el primer camino. Para asomarse al universo mental y moral de los griegos y los romanos es preciso dirigirse a Homero. Incluso en el Bajo Imperio, en la Antigüedad tardía, son los textos de Homero los que un romano tiene en la cabeza. Cuando las élites imperiales procedan de España, de la Galia o de Persia, de Siria, de Egipto o de Bretaña, el signo distintivo más importante de su educación seguirá siendo la referencia común a los valores, la construcción de las frases y las escenas contenidas en la *Ilíada* y la *Odisea*.

En efecto, lo más esencial de la educación se transmitía a través de los textos de la *Ilíada* y la *Odisea*. No es por casualidad, evidentemente, que la *Odisea* comienza con la preocupación de Telémaco y su búsqueda de la presencia paterna. No es casualidad tampoco que ese joven héroe esté llamado a convertirse en el paradigma del aprendizaje, del saber y de la vida. La primera novela de formación es la *Odisea*. La *Ilíada*, desde este punto de vista, ocupa el segundo lugar, pero puede leerse como una novela sobre los orígenes, como una saga de toda la cultura helénica.

Homero pone en escena las cuestiones fundamentales que se plantea cualquier hombre joven. Proporciona respuestas o, al menos, las sugiere. Al leerlo, sabemos cómo actuar, según qué valores comportarnos, de qué manera conducirnos en la existencia, cómo combatir, qué actitud adoptar respecto a los demás, cómo poner en práctica una estratagema o cómo desbaratarla. Descubrimos prácticamente todos los códigos: del honor, de la buena educación, de la seducción, de la guerra y de la paz.

Las epopeyas homéricas son, pues, enciclopedias, novelas de aventuras y manuales de urbanidad al mismo tiempo. Homero enseña historia y geografía; gracias a él, descubrimos los orígenes del pueblo griego y las razones de su orgullo, y nos orientamos para navegar en la cuenca mediterránea.

Leer a Homero es soñar con la diversidad y la unidad del mundo, es asombrarse ante los golpes de efecto, descubrir las intrigas de los dioses y los sentimientos de los hombres. Sus cantos enseñan con precisión cómo debe comportarse el guerrero en el combate, sus relaciones cruciales con el honor y la muerte. De hecho, su texto explicita todo lo que un hombre griego debe saber, pues en esa cultura, la educación está dirigida principalmente a los hombres. Las mujeres ocupan un lugar importante, pero es un lugar que, globalmente, no está relacionado con el poder ni con el saber, pese a la excepción notable y significativa de la propia Atenea, guerrera y protectora del conocimiento.

Con todo, no basta con repetir que esa epopeya enciclopédica, esa palabra global que contiene todo lo que hay que saber, encarna el alma de Grecia, por no decir el alma de todo el mundo antiguo. La idea de que Homero es el «educador de Grecia», o incluso de la humanidad tal como la

Antigüedad la concebía, no es falsa, por supuesto. Pero es más interesante destacar que este papel supone una correspondencia previa entre el mundo y el relato.

Para que esa educación a través del texto de Homero sea posible es preciso, en efecto, que toda la vida esté en sintonía con el poema y, recíprocamente, que el poema-río sea capaz de abarcar la totalidad de la vida, tanto en sus detalles singulares como en sus líneas de fuerza eternas. Si no existiese una correspondencia entre la palabra y el mundo, todo el proyecto educador y civilizador sería falso, ilusorio y vano.

Este acuerdo primordial, profundo y duradero nos resulta difícil de imaginar porque, evidentemente, ya no forma parte de nuestro horizonte. Pero también por motivos lingüísticos: el griego de Homero nos resulta extraño en muchas ocasiones. Su lengua no solo es arcaica, sino que es artificial, al menos en gran parte. Sus frases asocian y yuxtaponen formas léxicas que no se dan en los dialectos griegos corrientes.

Los famosos «epítetos homéricos», esos adjetivos compuestos que se repiten mecánicamente, también son curiosos. ¿Por qué Aurora siempre es «la de los dedos de rosa» (*dactulorodon*), Hera «la de los ojos de vaca» (*boopis*), Atenea «la de los ojos brillantes» *(glaukopis*, traducido a veces por «la de los ojos glaucos», es decir, de un color verde azulado), Afrodita «la de los párpados trémulos» (*elikoblepharon*, algo así como nuestra Betty Boop)? Estas designaciones repetitivas y estereotipadas nos parecen risibles, sin duda porque olvidamos que esos epítetos tenían como objetivo facilitar la memorización y la recitación del texto.

Y es que estos vastos ciclos épicos se transmitían oralmente. Los cantaban, acompañados de música, los aedas que los habían aprendido de memoria. Estos antepasados de los bardos recorrían las ciudades griegas, peregrinando de palacio en palacio, de mansión señorial en corte principesca. Salmodiaban las hazañas de los combatientes de la guerra de Troya y el periplo aventurero de Ulises para regresar a su tierra y, de esta manera, forjaban también la imagen que los antiguos griegos querían tener de sí mismos, de sus valores y de su destino.

La obra de Homero, vista desde esta óptica, hace de la cultura antigua —desde la edad arcaica hasta la Antigüedad tardía— una construcción basada enteramente en la referencia a un libro. ¿En qué se diferencia ese libro total de otros textos, convertidos, asimismo, en patrones y fundamentos de culturas enteras?

En la India, por ejemplo, los Veda contienen todo lo esencial del conocimiento, lo que hay que saber, hacer y pensar si uno quiere ser hindú. La Torah, por su parte, explica todo lo que un judío debe hacer, pensar, ser y creer. Mucho más tarde, el Corán se presentará, a su vez, como un libro total. La diferencia entre el poema homérico y esos textos fundadores es su carácter exclusivamente humano.

Los textos Veda no pretenden haber sido escritos por hombres. Derivan de lo que en sánscrito se llama la *scruti*, la «audición»: fueron «oídos» por los sabios. Dichos textos, comunicados por esa «audición», se supone que no han sido creados y que son eternos. Lo mismo ocurre, *mutatis mutandis*, con el texto de la Torah y con el del Corán: sean cuales fueren las diferencias en su transmisión o en la justificación de su existencia, su característica común es que emanan de Dios y han sido revelados a los hombres.

Puesto que el «divino» Homero, por muy grande que fuera para los antiguos, no es el transmisor de un texto revelado, ¿de dónde procede su fuerza? ¿Cómo explicar el poder que ejerció continuamente sobre los hombres de la Antigüedad? Junto a su potencia propiamente literaria, a su sentido de la narración y de la intriga, el poder de Homero tiene que ver con la novela de los orígenes. Al escucharlo, los antiguos creen oír de dónde vienen y qué conflictos los han forjado. Que la trayectoria sea imaginaria y los hechos inventados o transformados... es lo de menos. El relato no tiene que ajustarse a la disciplina histórica. Esboza una genealogía. Forja el mito de una identidad.

Nosotros los griegos ¿de dónde venimos?, ¿quiénes somos?, ¿qué nos distingue?, ¿qué pruebas hemos superado, qué victorias hemos conquistado, qué fracasos hemos sufrido? Estas son las preguntas que Homero responde. Unas respuestas ficticias, evidentemente, como no podría ser de otra manera, puesto que las preguntas, por sí mismas, son fantasmagóricas. Pero

el poder de atracción que ejercen es fortísimo. La prueba es que jamás han sido abandonadas. Homero no ha dejado nunca de ser imitado: los relatos sobre los orígenes han jalonado la historia, primero la de Roma, y luego la de Europa.

HERENCIA Y VENGANZA

NOMBRE

Virgilio, nacido el año 70 antes de nuestra era.

LUGAR

Mantua, Roma, Nápoles.

LEER

Las *Geórgicas*, y luego la *Eneida*.

POR

Su docto amor a la naturaleza.

Sin duda, el lector lo ha comprendido: Homero no solo es un hombre, o una serie de autores sucesivos. Sus relatos épicos no son simplemente unas palabras dispuestas de una forma determinada. Definen un modo de entender, una manera de representarse el pasado y de justificar los propios actos. Ese relato de los orígenes es una legitimación, un título de nobleza, un certificado de alta cuna.

Por eso fue tan imitado. Lo que se repite no son sus innovaciones gramaticales ni sus intrigas. Es su gesto, esa forma de hacer heroicas y grandiosas las aventuras de unas cuantas tribus. Esa alquimia que convierte una batalla insignificante en un enfrentamiento cósmico. Con unos toscos soldados construye una lucha entre gigantes, el ruido de cuyas armas levantará un estrépito destinado a atravesar los siglos. Una vaga carnicería se convierte en un enfrentamiento eterno: el azar sórdido se ha transformado en destino.

Este sentido de la grandeza, del ennoblecimiento, esta invención del viento de la historia y de la gloria inmemorial es lo que querrán reproducir, siglo tras siglo, una serie de sucesores. Cuando Jordanès quiera atribuir a los godos —un pueblo oscuro en sus inicios, un pueblo bárbaro que parece

surgir de repente de una noche insondable— un origen digno, una existencia histórica consistente, describirá a su antepasado como un héroe que estuvo ante los muros de Troya junto a las tropas griegas, luchando codo a codo con ellas. Cuando Ronsard quiera, más tarde, glorificar a los francos, utilizará la misma estrategia. En definitiva, la receta es sencilla: para ocupar un lugar en la historia, basta encajarse en la imagen homérica existente. Ante Troya había, sin duda, una multitud. Puesto que uno de nuestros antepasados estuvo allí, también nosotros merecemos cierta consideración. No somos ni bárbaros ni plebeyos. ¿Nosotros, de origen desconocido? ¿Venidos de no se sabe dónde, incapaces de decir quiénes somos? ¡En absoluto! Miradnos: luchamos al lado de los héroes de Homero, también nosotros somos primos de los dioses...

Los primeros en utilizar este lenguaje fueron los romanos. Es un grave error considerarlos como simples discípulos o émulos de los griegos. Al retomar y repetir los modelos griegos, los romanos los trasponen y los transforman. La torsión a la que someten las ideas griegas es un elemento esencial de la Antigüedad. Sin ese filtro, nuestra representación de los antiguos no sería la misma. Rémi Brague ha destacado la importancia esencial de esa «vía romana» en la formación de la cultura europea. Sin embargo, pese a su importante contribución, generalmente se subestima ese momento esencial.

Creemos, o fingimos creer, que el mundo grecorromano es uniforme y homogéneo. Olvidamos que está constituido por dos componentes cuya fusión no fue nunca perfecta ni total. Así, los romanos empezaron contemplándose a sí mismos con la mirada de los griegos y llamando, por ejemplo, «puertos bárbaros» a los fondeaderos del Adriático. Cuando Plauto dice que ha traducido una comedia del griego a la «*lingua barbara*» se refiere al latín, ¡que es su propia lengua!

Los romanos rehicieron Grecia, pero a su manera. Esa Grecia romana, más vasta, mejor organizada, administrada y próspera, es a la vez parecida y diferente. *Alter Homerus* («el otro Homero») era, en la Antigüedad, uno de los apodos de Virgilio. Ese otro Homero, insistimos, tiene algo en común con el original, pero es distinto. Casi ochocientos años los separan, las sociedades en las que se desenvuelven son profundamente diferentes. Es

más: recordemos que Eneas huye de una Troya en llamas llevando a hombros a su padre. Pero no se subraya suficientemente que el antepasado de Roma luchaba en el bando enemigo de los griegos. Es algo que no debemos olvidar. Roma se inscribe, con Virgilio, en la imagen de Homero, sí, pero invirtiendo sus perspectivas. La *Eneida* tiene como argumento la derrota póstuma de los griegos, la venganza de los troyanos.

Además, a Virgilio no le gustan las guerras. El «cisne de Mantua», otro apodo de Virgilio, ama los paisajes apacibles y verdes, los lagos cubiertos por un halo de bruma, y prefiere, sin duda, la calma de su propiedad rural a las masacres de los combates. Posee una viña, un huerto con árboles frutales, colmenas y pastos. Elabora su propio queso.

Antes de escribir la *Eneida*, Virgilio dedicó siete años de su vida a las *Geórgicas*. Innumerables generaciones han frecuentado este texto que nadie, o casi nadie, lee en la actualidad. Como si ese poema se hubiera vuelto inaudible. En él hallamos, sin embargo, aunque pueda parecer sorprendente, toda clase de instrucciones prácticas, relativas, por ejemplo, a la poda de los árboles frutales o a la preparación del queso. Porque las *Geórgicas* no son solo una loa a la vida campestre y una evocación de las estaciones y sus paisajes. También son una guía práctica para los agricultores, con todas las instrucciones necesarias para dirigir una explotación en la campiña romana.

Para comprender esta peculiaridad, no basta, como hace el historiador Gibbon en el siglo XVIII, con sugerir que la obra debía ayudar a los veteranos de las legiones romanas a instalarse en las parcelas que les habían asignado. Es posible, sí, pero parcial. Se entiende mejor si se subraya que los poemas en la Antigüedad podían cumplir una función que, para nosotros, ha desaparecido totalmente: servir como manuales, como enciclopedias, como herramientas de transmisión del saber. Virgilio tenía fama de haber aprendido mucho, de ser un hombre sabio, conocedor de todas las disciplinas, desde las matemáticas hasta la agronomía. Macrobio, que escribe a comienzos del siglo V de nuestra era y que fue muy leído durante toda la Edad Media, afirma sobre Virgilio: «No comete jamás ningún error en materia de ciencia».

Si poeta y sabio pueden confundirse en una misma persona, si los versos pueden convertirse en vectores de conocimiento, es también por una realidad muy simple que tendemos a olvidar: los hombres de la Antigüedad, en su mayoría, no disponían de libros. Vivían sobre todo con palabras. La cultura antigua es una cultura más oral que escrita. Por supuesto que hay escribas, talleres de copia y bibliotecas... pero, comparado con el número de personas activas, o incluso con el de personas cultas, el número de rollos, pergaminos o tabletas no tiene nada que ver con el que manejamos actualmente.

Es crucial, por lo tanto, poder memorizar textos, a veces relativamente largos, sin un esfuerzo excesivo. Ahora bien, la versificación es uno de los principales medios de conservar algo en la memoria. Es mucho más fácil retener los versos que la prosa. Poner en verso la poda de los árboles o la receta del queso correspondería, así, a la necesidad de aprenderse estas fórmulas de memoria. Sin embargo, esa explicación utilitaria no es la única. De hecho, en una perspectiva más esencial, habría que recordar que la palabra y el saber van de la mano.

El término *logos* en griego antiguo designa, a la vez, a la palabra sonora, aquella que se pronuncia en voz alta, y a la razón. Ambas están, para los griegos, indisolublemente unidas. Así, el canto poético tiene un parentesco con el saber y con la razón. Desde este punto de vista, no es excesivo decir que la disociación entre una poesía puramente emotiva, afectiva y estética y la razón argumentativa, deductiva y reflexiva no tiene para los antiguos la evidencia que parece revestir para nosotros.

QUÉ LECCIONES PODEMOS SACAR

Muy bien, dirá el lector. ¿Pero de qué nos sirve eso hoy? ¿Nos ayuda acaso a vivir?

La respuesta, evidentemente, es que no se trata de leer a Virgilio para cultivar los manzanos, ni a Homero para trinchar el asado. Es un error tratar de aplicar, de forma directa, literal y mecánica, la lección más inmediata de un texto.

La cuestión de los conflictos y la del tiempo me parecen mejores guías. Sobre todo porque sobre estos puntos esenciales, poetas y estudiosos en busca de la sabiduría, aunque pertenecientes a una misma cultura, tienen puntos de vista distintos y emprenden caminos divergentes.

Todo es conflicto en Homero, como en Virgilio, por muy distintas que sean sus sensibilidades: los dioses se pelean y se enfrentan, se alían con los mortales y escogen su bando en las interminables querellas humanas en las que los héroes pierden la vida. El choque entre las lanzas, los carros y los pueblos no tiene fin. Y en estos poetas creadores de mundos, lo que se nos impone, a nosotros, habitantes de la tierra o de los infiernos, seamos justos o traidores, temerarios o cobardes, es el tiempo. Nadie, sea hombre o sea dios, puede sustraerse al tiempo.

Por eso, la suprema victoria de los héroes de Homero y de Virgilio es inscribirse para siempre en la memoria de los hombres. No tratan solamente de resultar victoriosos en el campo de batalla. A través de esa victoria, aspiran a una gloria inmortal. Jean-Pierre Vernant nos ha enseñado que esa búsqueda de la gloria está ligada al hecho de que el hombre griego antiguo, en cierta forma, no tiene interioridad: vive totalmente expuesto a la mirada de los demás, existe por y para el juicio ajeno. Los héroes de Homero están convencidos de que la sangre vertida en el campo de batalla inscribirá su nombre en la eternidad y hará que perdure durante siglos. Lo más asombroso es que no se equivocaban: todavía recordamos a Héctor, Áyax, Patroclo y los demás.

No se trata de que hoy nos identifiquemos con ese gusto por la guerra y esa sed de gloria. Sería una empresa vana. Sin embargo, frecuentar ese universo lejano es algo deseable, pues nuestros contemporáneos se han vuelto tan pacifistas, especialmente en Europa, que pierden de vista la inteligencia de los conflictos. También se han vuelto tan amnésicos que ya no entienden lo que puede significar la posteridad. Lo que debemos redescubrir es una vida que no disocia la guerra y la paz, la gloria y la humildad, la sensibilidad y la razón, el corazón y la inteligencia, la emoción y la lógica; una vida plena, multidimensional, en la que todas las facetas de la existencia se fusionan.

Esa vida desbordante e irregular puede parecer demasiado rica o demasiado peligrosa. Hay una gran tentación de canalizarla y depurarla con el pretexto de intensificarla. Es el trabajo de las escuelas de sabiduría. Invitan a vivir, según los términos de Epicuro, «como un dios entre los hombres». Sin conflictos, y fuera del tiempo esta vez.

CAPÍTULO

2

Como un dios entre los hombres

Epicuro, Zenón de Citio y Pirrón

Ya no se trata de vivir como un héroe, un hombre de bien o sencillamente un hombre. Se trata de vivir como un sabio. O al menos de esforzarse en conseguirlo. De trabajar, continuamente, en esa transformación paciente de uno mismo que acabará eliminando las angustias, las incertidumbres y los errores. Con la creación de las escuelas de sabiduría que florecen a partir del siglo IV antes de nuestra era y que perdurarán hasta el final del Imperio romano, se proyecta acceder a una forma de vida humana perfecta, una vida sin conflictos con uno mismo ni con los demás, una vida en la cual cada uno sea dueño del tiempo y encuentre en la plenitud del instante una forma de eternidad.

Porque el sabio, desde el punto de vista de los antiguos, no solo es el hombre que ha logrado refrenar sus malas inclinaciones, que ha alcanzado una forma suprema de saber y que ha renunciado a todo lo que es nocivo o inútil, sino que es, ante todo, el hombre que ha llegado al final del camino. Casi se podría decir que es el sabio «hipereducado», en el sentido de que es tan educado que va más allá de la educación. Un largo proceso de trabajo sobre sí mismo le hace rechazar ciertos aspectos cruciales de la educación convencional. Por eso, el sabio choca con los prejuicios y no respeta las reglas, no ya de la urbanidad, sino incluso a veces de la civilización. Los cínicos y los estoicos, por ejemplo, incluso llegaron a criticar la prohibición del incesto.

Sin embargo, sería un error creer que la característica principal del sabio radica necesariamente en la provocación, la rebelión, una forma brutal de impresionar a la imaginación. De hecho, se trata de algo totalmente distinto. Si hubiera que resumirla en pocas palabras, la vida del sabio podría reducirse a una «ausencia de perturbaciones». «Ataraxia», la palabra griega que designa esa serenidad, está compuesta de una *a* privativa («sin, ausencia de») y de *taraxos* («trastorno, perturbación»). El pánico o la ansiedad pueden ser provocados por toda clase de acontecimientos. Ocurra lo que ocurra, el espíritu del sabio permanece liso como la superficie de un lago.

En la *Carta a Meneceo*, Epicuro utiliza la expresión «calmar la tempestad del alma». La imagen que sugiere hay que tomársela en serio. Las tempestades causaban un gran terror entre los hombres de la Antigüedad. Atrapado en una tormenta, Eneas tiende las manos al cielo y evoca a sus camaradas, que fueron más afortunados pues murieron en el campo de batalla. Ulises pasó por esa prueba antes que él. Los griegos, un pueblo de marineros, conocen la violencia del Mediterráneo, que puede ser extrema. «Calmar la tempestad del alma» es alejarse de los vientos que aúllan, de los abismos de nuestro espíritu, escapar de las emociones aterradoras, de las esperanzas locas, de los miedos paralizantes.

El ideal hacia el que convergen las escuelas antiguas más variadas consiste, siempre, en establecer dentro de uno mismo esa calma que evite al espíritu los golpes y los sobresaltos de la existencia. La ausencia de perturbaciones debe ser, por tanto, inquebrantable y estar garantizada, por así decir, contra todo cambio en la dirección del viento. «Calmar la tempestad del alma» no significa simplemente ser dueño de sí, sino huir de la espiral de las ambiciones, de los deseos devoradores, de las pasiones destructivas y de las emociones brutales. Es lograr sustraerse a esa multitud de choques que el azar, inevitablemente, nos impone a lo largo de nuestra existencia.

Porque ser menos apasionado no es suficiente. También hay que prepararse para los golpes del destino, las malas sorpresas, las desgracias súbitas que la vida nos prodigará inexorablemente. Sabiendo que no podemos escapar de los duelos, los accidentes y los sufrimientos, la vía de

la sabiduría que proponen los griegos consiste en prepararnos, en estabilizarnos definitivamente a fin de permanecer inmutables frente a todo lo que pueda surgir.

Este objetivo es idéntico en todas partes. Algunas escuelas, como la de Epicuro, hablan de la ataraxia, la ausencia de perturbaciones. Otras evocan la «apatía», *apatheia*, un concepto formado también con el privativo *a*, y que significa la ausencia de *pathos*, es decir, de emoción. Al sabio ya no le afecta emoción de ningún tipo, ni positiva ni negativa. Ni exuberancia ni abatimiento. No importa qué camino se escoja ni qué término lo defina, una vez alcanzada esa estabilidad permanente, es posible vivir «como un dios entre los hombres».

Vivir «como un dios» no significa, en este caso, imponer su voluntad, realizar sus caprichos, dominar porque se es más poderoso que los seres humanos, inferiores a los dioses por naturaleza. Significa, únicamente, vivir de manera imperturbable, inquebrantable, estable y fija, sin sufrimientos, entre unos seres humanos que siguen zarandeados por las emociones, sacudidos por los golpes de suerte, expuestos a todas las trampas que nos tienden los azares de la vida. Hay que saber que Epicuro, aunque denuncia las creencias religiosas como supersticiones peligrosas, no niega la existencia de los dioses. Afirma, por el contrario, que los dioses existen. Esos dioses son ensamblajes de átomos, tienen un cuerpo. Son dioses materiales, ya que, para Epicuro, en el mundo no hay más que átomos y vacío.

Mientras que nuestro cuerpo (una estructura inestable de átomos que se disgrega cuando morimos) es efímero, el cuerpo de los dioses es estable. Si son inmortales es porque esa estructura que los constituye no se deshace nunca. Vivir «como un dios entre los hombres» no implica, por lo tanto, ningún poder sobrenatural. Solo se trata de la solidez adquirida mediante la sabiduría, de la estabilidad que confiere la calma definitivamente alcanzada. Pero ¿por qué camino?

UN JARDÍN SIN PERTURBACIONES

NOMBRE

Epicuro, nacido hacia el año 340 antes de nuestra era.

LUGAR

El Jardín, Atenas.

LEER

Carta a Meneceo.

POR

Su felicidad metódica.

En el año 306 antes de nuestra era, Epicuro compra, no lejos del centro de Atenas, una agradable propiedad. No es fastuosa, pero está lejos de ser modesta. El Jardín, que es como se llama, le ha costado ochenta minas, una suma nada desdeñable. El filósofo tiene treinta y cinco años. Conocemos la superficie y la estructura de la propiedad gracias a su testamento, que dictó para legar ese feudo a sus discípulos. Organizó su vida en el Jardín, en efecto, junto a un grupo de amigos que acompañarán toda su existencia. Esa comunidad filosófica está formada por mujeres y hombres, lo cual es una singularidad para la época. Todos pasan por tener unas costumbres muy libres, aunque no siempre es posible distinguir la realidad de las leyendas. Y es que la doctrina de Epicuro y las formas de vida de ese grupo cerrado suscitaron mucha maledicencia y muchos malentendidos.

Ya sus contemporáneos, y más aún en la posteridad, transforman erróneamente a los epicúreos en unos libertinos capaces de todos los excesos. Es un gran error. Si bien para ellos la finalidad de la existencia es, efectivamente, el placer, eso nada tiene que ver con la orgía continua ni con el libertinaje. ¡Al contrario! El propio Epicuro insistió en ese malentendido: «No hablamos de los placeres de las gentes disolutas, como creen algunos, que ignoran la doctrina o no están de acuerdo con ella o la interpretan mal». Su doctrina, de hecho, es una terapia. Tiene como finalidad curar el alma de sus trastornos, mediante un «cuádruple remedio».

Dicho remedio (*pharmakon*) está constituido por cuatro objetivos, sencillos de enunciar, pero difíciles de poner en práctica de forma continuada: no temer a los dioses, no temer a la muerte, buscar los placeres sencillos y huir del dolor. La física de Epicuro, un pensador materialista y hedonista, justifica cada uno de estos puntos: los dioses no se preocupan de

los hombres, por lo tanto no hay que temerlos; la muerte está desprovista de sensaciones, por lo tanto no puede ser causa de terror; los placeres sencillos son fáciles de satisfacer y no comportan consecuencias perturbadoras; los dolores pueden combatirse mediante el recuerdo de los momentos felices.

Lo esencial reside en el hecho de que se trata más bien de no sufrir que de gozar. Que el cuerpo no sufra, que el espíritu no se vea perturbado: este es el objetivo. Y esta es, para Epicuro, la verdadera definición del placer y, por consiguiente, de la felicidad. Porque el placer es un «placer en reposo». Corresponde a la satisfacción obtenida, a la ausencia de tensiones posterior. Los antiguos lo distinguen del «placer en movimiento», el del goce en sí mismo, que exige ser renovado y reactivado.

Este placer en reposo se alcanza con la ausencia de perturbaciones de la que hablan constantemente los textos epicúreos. Esta disciplina halla su punto de partida en la reflexión, pero debe inscribirse progresivamente en el cuerpo, de forma que el hombre en su totalidad logre saborear la plenitud del instante. Una de las aportaciones principales de Epicuro es que incita a anclarse en el momento presente. Un momento verdaderamente sin perturbaciones y sin tensión encarna el puro bienestar de existir sin carencia alguna. Es un instante de perfección pura: no carece de nada.

Este momento perfecto, al que nada le falta, no desaparece. En su plenitud, constituye una salida del tiempo. Es un bien inmortal, semejante a los que poseen los dioses. Así, viviendo momentos de placer que son, al mismo tiempo, instantes de reposo absoluto —y, por tanto, en cierto sentido son también fragmentos de eternidad—, el sabio, aunque sea puramente humano, puede vivir efectivamente como un dios entre los hombres.

La expresión «entre los hombres» no debe llevarnos a engaño. El sabio epicúreo está efectivamente en la tierra, pero vive retirado. No es ciertamente un ermitaño, no vive en el desierto. La compañía de sus amigos le es preciosa. Sin embargo, el epicúreo se aísla voluntariamente de los asuntos del mundo, de las deliberaciones de la ciudad y del curso de la historia. Sin desinteresarse totalmente de los demás, ya que privilegia las relaciones afectivas y amistosas, pertenece a pesar de todo a la tradición de los sabios que se apartan de los asuntos de la ciudad y eligen vivir alejados del mundanal ruido.

Este alejamiento de los conflictos de las cuestiones políticas y de la historia irrita y atrae a la vez. Es, sin duda, una de las causas de la animosidad que muchos sienten contra Epicuro, y también el motivo de la fascinación de muchos otros. En tiempos de tribulaciones, guerras civiles, asesinatos políticos y luchas internas que asolan las ciudades, retirarse con sus amigos y cultivar su jardín —mucho antes de que Voltaire, su lejano heredero, empleara esta fórmula en su *Cándido*— son comportamientos que pueden resultar atractivos.

Para hacerse inaccesibles a las agresiones del mundo, los estoicos inventan otras tácticas. Se retiran en sí mismos, para instalarse en lo que Marco Aurelio denominará «la fortaleza del alma». Hermanos enemigos de los epicúreos, tienden hacia un objetivo idéntico: sustraerse a las perturbaciones, pero se encaminan hacia él por vías muy distintas.

LA FORTALEZA DEL ALMA

NOMBRE

Zenón de Citio, nacido hacia el año 335 antes de nuestra era.

LUGAR

El Pórtico, Atenas.

LEER

Casi nada.

POR

Su voluntad inquebrantable.

Nada destinaba a Zenón de Citio a dedicarse a la filosofía. Es preciso mencionar su ciudad natal, no por pedantería, sino para evitar confundirlo con su homónimo, Zenón de Elea, el de las paradojas espaciotemporales (la flecha que no dará jamás en el blanco, o Aquiles que no alcanzará jamás a la tortuga). Zenón de Citio se dedicaba a los negocios, al menos en su juventud. Originario de Fenicia, vendía púrpura para teñir tejidos y la transportaba por barco hasta el Pireo con la intención de vendérsela a los atenienses. Un día en que estaba navegando, se alzó un viento terrible en el mar. Otra tempestad pavorosa. Naufragó.

Zenón salvó la vida, pero la carga se perdió y él quedó en la ruina. En Atenas, descubre la filosofía y se lanza con todas sus fuerzas a buscar la sabiduría. ¿Qué quiere alcanzar? Como todos los de su tiempo —Epicuro, Antístenes, Diógenes, Crates y tantos otros—, aspira a ese estado en que la vida ya no es accesible a los azares del mundo, en que las desgracias como las enfermedades, las injusticias o las violencias no hacen mella.

Zenón se convierte primero en discípulo de los cínicos, esos filósofos radicales que habían optado por una vida dura, en la calle, como vagabundos sin techo, a la manera de su maestro Diógenes de Sínope. Consideraban que solo la naturaleza puede hacernos felices, a condición de seguir sus preceptos sin alterarlos con nuestras convenciones absurdas. Así pues, Zenón, bajo la dirección de Crates, uno de los más hoscos de la banda, empieza por despojarse de todas las costumbres de la civilización. Pero le cuesta: esa vida no le gusta. ¿Es la dureza de las pruebas a las que lo somete Crates lo que le disgusta? ¿El carácter excesivamente abrupto y radical de la doctrina de los cínicos lo que le repele? Rompe con esos maestros demasiado duros y forma su propio grupo.

Zenón forja su propia doctrina y construye una visión del mundo: una física, una lógica y una ética que conforman una filosofía completa, teórica y práctica. Esa filosofía conserva la huella de algunos elementos cínicos, pero posee una originalidad propia y conocerá más tarde largos desarrollos. El estoicismo antiguo, el de Zenón de Citio, y luego el de Cleantes y el de Crisipo, tendrá continuación entre los griegos y más tarde entre los romanos, especialmente con Séneca y Marco Aurelio.

Zenón empieza enseñando bajo un pórtico, en el ágora de Atenas, la plaza pública. Es un pórtico pintado, lo que en griego se llama *stoa* («pórtico») *poikilé* («pintado»). Por eso, muy pronto, este filósofo y sus discípulos fueron conocidos como «las gentes del Pórtico», *stoikioi*, los «estoicos». Debemos a Zenón las ideas primitivas de la doctrina, así como la invención del vocabulario de los estoicos, pues le gustaba, según dicen, inventar palabras. Como tenía nuevas ideas, debía fabricar los términos adecuados.

En pocos años, ese genio de quien no se conserva ningún texto, fundó una escuela de pensamiento que durará muchos siglos. Y es que el estoicismo constituye, sin duda, una de las filosofías más largas y más florecientes que conoció la historia. La enseñanza de las primeras generaciones sufrió, a lo largo del tiempo, una serie de modificaciones: alrededor de un mismo marco de pensamiento, se desplegaron varios estoicismos. Pero el corazón de la doctrina permanece estable.

Su punto de partida ya no es el cuerpo, como en Epicuro, sino la voluntad. Es en ella donde el estoico encuentra el puntal que le permite sustraerse al azar y a los avatares de la existencia. Poco importa lo que pueda sucederle a mis bienes, a mis seres queridos, a mi propio cuerpo, puesto que, en todas estas circunstancias, me queda la elección que hace mi propia voluntad. Puedo desear el bien y vivir de manera recta y virtuosa, tanto si soy pobre como si soy rico, si estoy sano como si estoy enfermo, casado o viudo, joven o viejo.

La cuestión fundamental no es, por consiguiente, la de la austeridad o la indiferencia, sino la relación entre lo que es verdaderamente indiferente —como el hecho de tener un número de cabellos par o impar— y lo que es preferible. Así, por ejemplo, es preferible estar sano que enfermo, vivir desahogada o correctamente antes que de forma miserable. Es preferible no sufrir que sufrir. Los estoicos serán los primeros que lo reconocerán y, evidentemente, no están enamorados del dolor, no son unos masoquistas antes de Sacher-Masoch. Pero consideran que ni la riqueza, ni la salud, ni la reputación, ni el poder son factores que podamos gobernar.

Y es que, evidentemente, aunque hagamos todo lo posible por mantenernos sanos, la enfermedad y la muerte están fuera de nuestro control. Aunque hagamos todo lo posible por aumentar nuestra riqueza, la miseria nos puede caer encima. Y así sucesivamente. Por ello, incluso en lo relativo a todas esas cosas que no nos son indiferentes y que preferimos por encima de otras, hay que aprender a relativizar. Las circunstancias son imprevisibles. No somos dueños del azar.

Debemos, pues, atrincherarnos en la única ciudadela que controlamos totalmente: nuestra voluntad, nuestra razón, nuestra capacidad de decidir sobre nuestros juicios y nuestras representaciones. Sean cuales fueren las

circunstancias, los pensadores del Pórtico opinan que seguimos siendo dueños de lo que pensamos y decidimos. Por eso, en las peores circunstancias (enfermedad, miseria, oprobio, exilio, prisión o tortura), podemos ser felices a pesar de todo: pensamos lo que queremos de esas circunstancias, y si no cedemos en nuestra voluntad razonable de hacer el bien, esa virtud basta para nuestra felicidad.

La cuestión es saber en qué medida la serenidad del sabio que se sustrae a las emociones, que permanece fija y estable en su voluntad pase lo que pase, no discurre, de hecho, paralela a una radical insensibilidad o a una total indiferencia. Séneca, por ejemplo, dice que el sabio no llora cuando mueren su mujer y sus hijos: ya sabía que eran mortales, debía saber que desaparecerían; por lo tanto, no se siente turbado. Es difícil, en este caso, establecer alguna diferencia entre la ausencia de perturbaciones y la insensibilidad inhumana.

CUANDO LA DUDA HACE FELIZ

NOMBRE

Pirrón, nacido hacia el año 360 antes de nuestra era.

LUGAR

Atenas.

LEER

Casi nada.

POR

Su duda liberadora.

La cuestión de la indiferencia también se halla, aunque en otro sentido, en el corazón de la escuela escéptica, fundada por ese filósofo extraño y mal conocido cuyo nombre es Pirrón. Al lado del epicureísmo y del estoicismo —la vía de la serenidad por el cuerpo, la vía de la serenidad por el alma—, el escepticismo constituye también, aunque lo olvidemos demasiado a menudo, una vía de liberación de todas las tribulaciones.

No debemos pensar que los escépticos son únicamente pensadores de la duda, ocupados en poner en tela de juicio todas nuestras capacidades a fin de conocer qué es lo verdadero, criticando indefectiblemente la idea misma de verdad. De hecho, su alejamiento de todas las posiciones y de todas las opciones constituye otra forma de apaciguar la «tempestad del alma». La máxima de esa liberación a través de la duda podría enunciarse así: «No puedes saber nada; por lo tanto, nada tienes que decidir, puesto que no sabes ni siquiera qué es lo preferible, pues en el fondo solo tienes impresiones y convicciones superficiales y efímeras... Si comprendes íntimamente hasta qué punto esto es así, alcanzarás una forma de serenidad, que te guardará de entrar en el desfile indeterminado de las opiniones y las pesquisas, que siempre están marcadas por la incertidumbre, la vacilación, la ilusión y el error».

Este es, más o menos, el lenguaje que Pirrón debía de utilizar con sus discípulos. Su perspectiva se fundamenta en subrayar constantemente que, en realidad, no sabemos lo que es el mundo. Ni lo que son el bien y el mal. Ni lo que debemos perseguir y lo que debemos evitar. Al suspender toda forma de juicio, incluso en las acciones cotidianas, se alcanza la serenidad.

En algunos aspectos, esta vía es muy paradójica. Dicen que Pirrón parecía indiferente al hecho de comer o no comer, de caer en una zanja o no, de ir sucio o aseado. Limpiaba los cerdos de la granja de su hermana y no le daba ningún asco, según dicen también. Una vez más, la diferencia entre la insensibilidad y la serenidad, la indiferencia y sabiduría, la liberación y el enajenamiento parece muy difícil de establecer. Pero la voluntad de acabar con las perturbaciones es indudable.

«Escéptico» no significa, por consiguiente, y eso hay que repetirlo, que se ponga en funcionamiento una pura voluntad intelectual de dudar de todo, de forma continua, sistemática y extrema. Los discípulos de esta escuela no ponen en cuestión, por ejemplo, la realidad de sus afectos: no llegarán a sostener que no están seguros de que la miel les parezca dulce, o que una contrariedad podría ser agradable sin nosotros saberlo. Su posición no consiste en poner en entredicho la existencia de las sensaciones, ni en rechazar la idea de que existe una realidad, pues esas suposiciones les parecen extravagantes.

Lo que sostiene el escéptico antiguo es más sencillo y más sutil. La miel le parece dulce, lo reconoce. Pero sostiene que de eso no puede concluir nada cierto en cuanto a la naturaleza propia de esa sustancia. La realidad no es un engaño, un espejismo, una ilusión. No obstante, no existe «por ahora» ninguna vía de acceso que conduzca a un conocimiento seguro de su esencia ni de su funcionamiento. Cuando intentamos saber, nos encontramos con callejones sin salida.

Eso es lo que significa el término griego *aporia*: una situación que no tiene salida. Al traducir, generalmente, ese término por «agobio» se sugieren otras evocaciones, más o menos parásitas. Un agobio resulta, en efecto, de un exceso. Supone que hay demasiadas cosas respecto al espacio disponible. Sugiere una actitud psicológica de vacilación, casi de parálisis, expuesta en todo caso al riesgo de no reaccionar, de quedarse inmóvil. No hay nada de eso en la *aporia*. El hecho de que no haya salida no se vive como un obstáculo. No tiene nada que ver con una obstrucción o un estorbo. No hay nada que impida el movimiento. Al contrario: ese callejón sin salida, para los escépticos, constituye una condición necesaria para la tranquilidad de espíritu, una garantía de la serenidad. Pero ¿por qué? Eso es lo que hay que explicar.

Lo que no tiene solución no engendra necesariamente tormento y angustia. Los escépticos constatan que a todo argumento se le puede oponer un argumento contrario de fuerza equivalente. En todos los temas en que está en juego una verdad, existe entre los hombres un desacuerdo visible, que estos no logran superar. La conclusión que hay que sacar no es, como se ha creído muchas veces, que la verdad no existe, o que es inaccesible a nuestra inteligencia. Estas son tesis demasiado contundentes, verdades demasiado absolutas. Afirmar que no se puede afirmar nada sería evidentemente... una afirmación.

Aquí también, como nos ha mostrado Pierre Pellegrin, el escéptico antiguo procede de una forma más sencilla y más sutil. Por el momento, las cuestiones que nos planteamos no tienen salida. El desacuerdo entre las escuelas filosóficas es patente. Conviene, por tanto, suspender nuestro asentimiento. Pero nada nos dice que no exista ninguna solución ni que haya que renunciar a buscarla.

Por otra parte, nada obliga al que tiene que vivir sin estar en posesión de la verdad a cruzarse de brazos sin hacer nada, a someterse a lo que sea y a considerar equivalentes el callejón sin salida del saber y la inacción. Los escépticos pueden, sin incoherencia, dominar técnicas, aplicarlas cotidianamente y hacerlas progresar. Pero se guardarán de transformar esas fórmulas en aseveraciones dogmáticas. Persistirán en mantener sus juicios en suspensión.

El escéptico logra así una ligereza singular. A la pesadez de los sistemas, opone la amenidad particular de lo incierto. Está lo bastante distanciado como para no ser rebelde, y no es lo bastante conformista como para creer en lo que hace cuando se comporta como todo el mundo. Por eso se mantiene distanciado de las normas y las convenciones, pero al mismo tiempo las respeta. En cierto sentido, el perfecto escéptico se mantiene también a distancia de sí mismo. Se abstiene, en efecto, de considerar que sus propios afectos corresponden a una realidad, o que las desdichas que pueden eventualmente abrumarlo son realmente un mal.

Con una fina capa de pensamientos «neutros» (*ne-uter*, ni lo uno ni lo otro, ni verdadero ni falso, ni bueno ni malo...), el escéptico se fabrica un plumón mental que lo protege del mundo, de los demás y de sí mismo. Evita las tragedias y se guarda, al mismo tiempo, de las alegrías extremas. Las ventajas y los inconvenientes de esta postura pueden suscitar glosas interminables. Cabe pensar que a la serenidad de no buscar a toda costa una salida y a la calma de poner entre paréntesis las certidumbres y los apegos, le corresponde el riesgo de volver la vida más insípida, de disminuir su intensidad. Lo que podríamos considerar como el callejón sin salida de la serenidad.

QUÉ LECCIONES PODEMOS SACAR

Al final, todo gira alrededor del conflicto y del peso del tiempo.

Con Homero, se trata finalmente de asumir lo uno y lo otro. Enfrentarse a la adversidad, aceptar el combate, mostrarse valiente en la lucha sangrienta y asegurarse la victoria, estos son los objetivos principales del héroe. Al resistir todo el tiempo que dura el conflicto, el héroe puede

esperar conquistar una fama que le permita no caer en el olvido. Pero también comprende, con Ulises, que el regreso a la patria, al cabo de los años, no puede borrar el paso del tiempo. Los combatientes homéricos están pegados a la lucha y anclados al paso de los años.

Los sabios hacen lo contrario. Se esfuerzan por huir de los conflictos, tanto fuera como dentro de sí mismos. No sueñan con un mundo sin conflicto alguno, sino con tener la fuerza suficiente como para que les resulten indiferentes, para ser insensibles a todos los sinsabores de la existencia. Para estos sabios, escapar de los conflictos, curiosamente, equivale a escapar del tiempo, a dejar de sufrir su curso y sus fluctuaciones. Enclavados en el instante, rozan la eternidad.

Estos dos caminos, que parecen opuestos en todo, derivan del mismo universo mental. En ellos se reconoce la perennidad del conflicto (el mundo es una guerra perpetua) para superarlo después (es posible salir airoso o sustraerse a él). Aunque no es así como pensamos hoy. Actualmente, tendemos más bien a negar la existencia de los conflictos (el mundo debe estar en paz) a fin de no tener que superar nada (sigamos cantando para que vuelva la paz).

Lo que podemos aprender de los antiguos, desde este punto de vista, se sitúa en una óptica distinta, en una percepción del mundo en la que dominan los enfrentamientos y las relaciones de fuerza, la violencia y la muerte. Una vez establecida esa constatación, se impone la necesidad de construir vías para transformar la existencia, y edificar una serenidad que no sea una ilusión, un decorado en trampantojo.

Entre los guerreros de Homero y los buscadores de la sabiduría, a pesar de las apariencias, hay sin duda más similitudes que diferencias. Es cierto que, a primera vista, todo los opone: unos aman la sangre, las armas, la victoria y la gloria; los otros, la palabra, la razón, la serenidad y la paz del cosmos. Sin embargo, es posible establecer un paralelismo entre ellos: en lugar de lanzas, los filósofos esgrimen argumentos; su campo de batalla es la discusión; su victoria, la proclamación de la verdad. La filosofía es la continuación de la guerra por otros medios. El terreno es distinto, los enfrentamientos también. Pero el dispositivo, en su conjunto, es idéntico.

¿Cuál sería, para los filósofos, el equivalente a la gloria de los guerreros? El acceso a la vida verdadera, el hecho de alcanzar una forma de felicidad irreversible. Porque todas las escuelas de sabiduría griegas, sean cuales fueren sus divergencias, creen que el pensamiento debe transformar la existencia. Solo a partir de una vida examinada a través de la reflexión puede operarse esa conversión radical, una conversión que modificará hasta los gestos cotidianos, hasta los sentimientos y las emociones que uno siente. Esta metamorfosis iniciada por el pensamiento cambiará radicalmente la relación con los demás y con uno mismo.

La clave de la existencia radica, pues, en el pensamiento. Es preciso organizar las ideas para organizar la forma de vivir. De hecho, ambas cosas remiten constantemente la una a la otra. Modificar la vida es modificar el pensamiento. Pensar de otra forma es vivir de otra forma. Lo que hace falta es saber cómo pensar. Veremos que los antiguos, en lo que a esto se refiere, no carecen de respuestas.

SEGUNDA PARTE

Pensar

«SÓCRATES –¿Es griego? ¿Habla griego?
MENÓN –Sí, por supuesto, ha nacido en mi casa.»

PLATÓN, *Menón*, 82b.

A menudo tenemos la impresión de que pensar es una actividad aislada, sin relación directa con la vida diaria, sin consecuencias inmediatas sobre nuestros actos.

Esta separación es ilusoria y artificial. Es perjudicial, porque transforma la actividad intelectual en un juego estéril reservado a unos pocos expertos. Por eso, también en este aspecto, necesitamos vivir en compañía de los antiguos.

Y es que los antiguos no establecen ninguna ruptura entre vivir y pensar. El trabajo de la razón siempre se pone en marcha a partir de las observaciones anteriores, de los gestos realizados y de las realidades concretas. El ejercicio de la reflexión sigue siendo experiencia de vida, incluso en sus manifestaciones aparentemente más abstractas.

Además, por arduo que sea este trabajo, siempre conserva como horizonte la modificación efectiva de la existencia. No hay nada más ajeno a los antiguos, incluso a los más contemplativos, que la abstracción desencarnada, radicalmente separada de toda dimensión existencial. Del mundo de las ideas siempre es indispensable descender, retornar al ruido de las multitudes, a la confusión de los cuerpos, al abigarrado tumulto.

Deberíamos decir pues que la verdad, en el mundo antiguo, no se busca jamás únicamente por sí misma, para satisfacer un puro apetito de conocimiento. Al contrario, la teoría tiene siempre como perspectiva sus consecuencias sobre la vida. O, dicho de otra manera, es la propia idea de una verdad sin efectos sobre la vida la que es ajena al pensamiento antiguo. Descubrir una verdad, tener una idea correcta, no puede dejar de tener un impacto sobre aquellos que lo consiguen.

Nos equivocamos al considerar que el conocimiento y la acción pertenecen a dos universos totalmente distintos. Separar de forma absoluta lógica y ética, matemáticas y política, filosofía y sabiduría, no solo es equivocar el camino. Es privarse de la posibilidad de comprender cómo se organiza, en su modo más profundo, el universo del pensamiento antiguo.

Porque ese mundo está, a fin de cuentas, como imantado por la idea de la sabiduría. Su finalidad suprema es llegar a cambiar la vida a través del pensamiento.

Este punto central había sido olvidado. Recuerdo que, en la década de 1960, en la época en que yo estudiaba, hablarle a un profesor de filosofía de la «felicidad», de la «sabiduría», de «dominar las pasiones», del «trabajo espiritual» sobre uno mismo, hacía que se encogiera de hombros. Todo el mundo, o casi, estaba persuadido de que el trabajo del filósofo, incluso en la Antigüedad, consistía solo en forjar conceptos, en construir análisis, en redactar manuales y libros.

Un investigador excepcional vino a revolucionar este concepto. Supo poner de relieve la conversión existencial que constituye el núcleo mismo del pensamiento de los antiguos. Pierre Hadot, fallecido en 2010, modificó en profundidad nuestra manera de leer a los pensadores griegos y romanos. Si he querido dedicar a su memoria este breve recorrido por la Antigüedad no es por fidelidad a su rigor, que en modo alguno pretendo igualar, sino como reconocimiento personal hacia su atención amistosa de siempre, y por una gratitud más general hacia todo lo esencial que supo recuperar. Porque, libro tras libro, Pierre Hadot recordó que la finalidad primordial de la filosofía antigua consistía, ante todo, en provocar un cambio radical, concertado y voluntario de la manera de estar en el mundo.

En particular, entre los epicúreos y los estoicos, se trata, ante todo, de transformarse, de metamorfosear la propia forma de vivir a través de un trabajo largo y constante sobre uno mismo. Pierre Hadot demostró que la principal tarea del filósofo, en la Antigüedad, era cambiar su vida, y no escribir libros o trabajar conceptos. Cuando el filósofo imparte una clase o redacta un texto es para apoyarse él mismo en esa metamorfosis, o para ayudar a sus discípulos.

Cuando Platón explica la creación del mundo en el Timeo*, cuando Aristóteles escribe la* Física *o las* Meteorológicas*, podríamos creer que están muy lejos de ese camino que conducirá hacia la paz del alma. Y no es así: para acceder a la sabiduría, es útil saber cómo se organiza la materia y cómo se organiza el cosmos. Todo, al fin y al cabo, está orientado, por no decir subordinado, a este fin: alcanzar la sabiduría*.

En este sentido, la filosofía antigua es, efectivamente, una «terapia del alma», un camino hacia la felicidad del sabio, un trabajo tanto afectivo como intelectual que tiene como objetivo despojarse de la angustia, de las pasiones, de todo lo ilusorio y lo insensato. Es una forma de vivir, no una simple manera de discurrir. Pero esa vida se ordena según el pensamiento. Se va modelando, día tras día, gracias a los preceptos filosóficos y al recorrido de la reflexión.

No todos los preceptos son de la misma naturaleza. No todos están formulados en el mismo estilo. Pero todos son impuros, todos mezclan alegremente la intuición con la demostración, la palabra poética con el análisis conceptual. Es un error imaginarse a los filósofos antiguos como profesores parecidos a los que conocemos hoy. De hecho, tienen estilos muy distintos. Los más lógicos no les hacen ascos a los mitos, los más inspirados no son hostiles a la aridez de los conceptos.

Lo que nos descubren es la experiencia de pensar como manera de cambiar la existencia.

CAPÍTULO

3

Escuchar la verdad

Heráclito y Demócrito

Generalmente, ignoramos en qué consiste la experiencia del pensamiento. Aparentemente, todo el mundo es capaz de una actividad mental. Cada uno, según sus habilidades, se muestra, en efecto, capaz de aprender, de conocer y de reconocer, así como de comunicarse. ¿Es eso lo que llamamos «pensar»? Si el término significa que hay unas neuronas en funcionamiento, entonces todo el mundo piensa. No solo los humanos, por cierto, sino también las ovejas, los estorninos y las moscas drosófilas.

Lo que se entiende por «pensar», en la perspectiva antigua, es a la vez más restrictivo y más esencial. Se trata de escuchar lo que dice el mundo, de oír la lengua de las cosas, el discurso mismo de lo real, y adecuar a ello no solo el propio espíritu, sino la totalidad de la propia existencia y, a ser posible, la de la humanidad en su conjunto. Por eso el que oye esta palabra primordial, el que la sigue, la transcribe, la explora y la transmite, tiene tanto de poeta, de mago y de profeta como de lógico y de pensador. Es preciso insistir: el filósofo antiguo no es como el actual.

Para nosotros, el filósofo es un sabio que solo confía en su razón, que aborda todas las cuestiones desde el punto de vista del examen racional, proponiéndose como objetivo establecer por deducción las afirmaciones que sostiene. Si nos limitáramos a los términos de esa definición, podríamos ser víctimas, una vez más, de un error de perspectiva. Evitemos aplicar a los antiguos un estereotipo creado recientemente entre los modernos.

Incluso en Sócrates o en Platón, la razón está lejos de ser el director de la orquesta. En estudios recientes, se ha querido establecer un paralelismo entre Sócrates y los chamanes... lo cual parece excesivo. Pero eso no es óbice para que el propio Platón —aunque lo olvidemos a menudo— subraye la parte positiva de los «delirios», la inspiración, e incluso la posesión. En todo caso es evidente que, antes de Sócrates, los pensadores que, a partir del siglo XIX, acostumbramos a llamar «presocráticos» están más cerca de los oráculos y los profetas que de los racionalistas puros y duros.

Se expresan a menudo con formas poéticas y a través de imágenes. Sus pensamientos son tanto fruto de la inspiración o de la visión, como del razonamiento. Confían tanto en la intuición como en la deducción. Si bien se proponen estudiar la naturaleza de una forma que ya es verdaderamente científica en lo que se refiere a su enfoque y sus principios, siguen sumergidos, a nuestros ojos, en un universo teñido de magia.

La diferencia que normalmente establecemos entre un «sabio» y un «filósofo», *sophos* y *philosophos*, no les es familiar. Esta frontera, para ellos, no es ni clara ni operativa. Aquellos científicos son sabios. Para retomar la expresión de Marcel Detienne, son «maestros de verdad», más que filósofos en el sentido moderno del término. Para ellos, pensar no es una actividad fría, una concatenación de deducciones, sino, ante todo, una experiencia crucial en la que se siente directamente el mundo.

Esos pensadores presocráticos —como Parménides, Empédocles o Heráclito— vivieron hacia el siglo VI antes de nuestra era. Lo que nos ha llegado de sus obras son solo fragmentos dispersos, citas encontradas en la obra de algunos comentaristas. Así, las palabras que les han sobrevivido y que nosotros podemos leer no son a fin de cuentas más que retazos, reunidos a partir de todos los autores que los citan, casi siempre a siglos de distancia.

Además, estos comentaristas provienen, a veces, de sus adversarios, lo que hace aún más dudosa su fidelidad a las palabras originales. Cuando se atribuye una fórmula o una idea a tal o cual autor, no podemos saber, pues, con certeza, si se trata de una cita exacta, de un simple resumen de lo que dijo o de una deformación voluntariamente polémica de su doctrina...

Con los presocráticos, como con otros muchos pensadores de la Antigüedad, estamos, así, en la situación en la que nos hallaríamos si, para conocer a Descartes, Hegel o Nietzsche, en el año 4000 solo dispusiéramos de algunas alusiones, resúmenes y frases del tipo «como dice Descartes...». ¿Cuál podría ser nuestro conocimiento de esas obras si tuviéramos que reconstruir su arquitectura a partir de unos pocos retazos inciertos y dispersos?

Del gran poema de Parménides nos han llegado solo ciento veintidós versos. De Heráclito tenemos unos ochenta fragmentos, constituidos por citas o resúmenes espigados por los filósofos en las obras de autores posteriores, Padres de la Iglesia (Clemente de Alejandría, Eusebio de Cesarea) o compiladores tardíos (como Estobeo). Todos ellos escriben varios siglos después de que Heráclito impartiera sus enseñanzas.

Para rehacer un pensamiento a partir de tantas notas dispersas, es preciso un trabajo de criba minucioso. Algunos científicos, principalmente alemanes, iniciaron en el siglo XIX el censo de esos fragmentos diseminados, esforzándose por ensamblarlos como si fueran piezas de un mosaico perdido. Hermann Diels compiló y clasificó los pasajes relativos a cada uno de esos pensadores «presocráticos».

El conjunto de esos fragmentos, aunque no sean todos plenamente inteligibles, deja entrever unas estructuras impresionantes en belleza y poderío. Nietzsche fue el primer filósofo contemporáneo que se dio cuenta de ello. Contribuyó a reforzar el mito de un pensamiento arcaico, inmenso y todavía inexplorado, cuyo fulgor contiene, presuntamente, recursos para nuestro porvenir. En el siglo XX, Heidegger retomó y desarrolló de nuevo ese mito de los antiguos como poseedores de unas reservas que aún no hemos empezado a explotar, ni tan siquiera a redescubrir.

No es casual que Heráclito ocupe siempre un lugar central en ese dispositivo imaginario. Es lo bastante singular como para ser considerado un mundo por sí mismo, y ocupa un lugar aparte. Es lo suficientemente elíptico como para que el trabajo que deban realizar los hermeneutas sea infinito. Por último, se conservan de su obra tan pocos elementos que es fácil caer en la tentación de combinarlos para obtener múltiples sentidos. Ocurre con esas reconstituciones como con las de las estatuas de las que

solo queda un trozo de un brazo, un dedo o el lóbulo de una oreja: los diferentes pedazos del original desaparecido apenas nos permiten esbozar su silueta.

LA PALABRA DEL MUNDO

NOMBRE

Heráclito, nacido hacia el año 540 antes de nuestra era.

LUGAR

Éfeso (Jonia, cerca de la actual Izmir, en Turquía).

LEER

Fragmentos.

POR

Su pensamiento del cambio.

Heráclito habría podido ser el padre o, más probablemente, el abuelo de Sócrates. Tenía cuarenta años hacia el año 500 antes de nuestra era, y Sócrates nació hacia el 470. Cuando nace Sócrates, por lo tanto, Heráclito tiene ya setenta años, si es que vivió hasta esa edad, cosa que no puede asegurarse.

Su pensamiento y su palabra son, a veces, muy difíciles de captar. Los griegos ya lo habían apodado en vida como «el Oscuro». Para nosotros, la situación se complica todavía más, pues los fragmentos que se le atribuyen, dudosos o amputados, no se ajustan rigurosamente entre ellos. De hecho, en muchos puntos, la doctrina de Heráclito sigue siendo desconocida y, sin duda, nunca la acabaremos de conocer.

Con todo, la situación no es tan desesperada. Hay dos cuestiones principales que podemos tener por seguras. La primera es la que se refiere a la indisociabilidad de los contrarios. Todo lo que es resulta inseparable de su opuesto: no hay noche sin día, no hay paz sin guerra. No hay vida sin muerte, ni muerte sin vida, etcétera. Los elementos del mundo parecen aislados y opuestos unos a otros, pero son solidarios por el hecho mismo de su oposición: cada uno de esos elementos antagonistas tan solo existe en relación con el otro.

En este sentido, Heráclito puede decir: «Todo es uno». Hay un solo mundo en el cual se troquelan, constituyéndose recíprocamente, todos esos elementos contrarios. Dependen de la manera como los interpretemos, del punto de vista que adoptemos respecto a ellos. «El camino que sube y baja es el mismo», dice Heráclito. Aunque desde aquí lo veamos como una cuesta que hay que subir y, desde allí, como una cuesta que hay que bajar, el camino es uno solo. Así pues, la unidad de los contrarios no se define únicamente a partir de su interdependencia, sino por el hecho de que constituyen juntos la doble cara de la realidad, como el haz y el envés de una hoja de papel.

Segunda cuestión principal: todo cambia sin cesar. Todo cambia, todo es móvil, todo está transformándose continuamente. «Todo fluye», dice Heráclito (en griego: *panta rhei*), todo cede, de forma permanente, continua e indefinida. Nada en el mundo permanece fijo, estable, eterno. Contrariamente a lo que piensan Parménides y los eleatas, que centran su reflexión en lo inmutable, lo inmóvil, el Ser —que nunca cambia, mientras todo se modifica—, Heráclito sostiene que no hay nada que no sea cambiante, que no fluya.

Es en este sentido como hay que entender su célebre fórmula: «Nunca te bañarás dos veces en el mismo río». Significa, evidentemente, que el río no es jamás el mismo: a cada instante, el agua que conforma el río va cambiando, desaparece y es sustituida por otra. Por lo tanto, el río en el que te bañarás no será jamás el mismo. Pero también se puede entender que eres tú, el bañista, el que jamás es el mismo: de un momento al otro, lo que llamas «tú» se modifica. El río fluye, el bañista también. Por lo tanto, no podrá repetirse jamás el mismo baño, el encuentro del mismo bañista con el mismo río.

Naturalmente existe un curso más o menos estable de agua que fluye, y una continuidad relativa del individuo. Sin embargo, lo que llamamos objetos, lugares, tiempo e identidades no son más que aproximaciones. El río como recorrido —ese lugar al cual se puede volver, ese trazado que puede representarse en un mapa— aparece, a fin de cuentas, como una nube o una niebla. Ocupa efectivamente una determinada zona, pero, si observamos con detalle, su permanencia es ilusoria.

Podríamos pensar que si todo cambia perpetuamente, si en cada instante todo se transforma en otra cosa, entonces es imposible conocer nada. En efecto, todo conocimiento y todo saber presuponen unos elementos fijos que se puedan identificar y comparar entre ellos. Heráclito puede salvarse fácilmente de la trampa de ese relativismo absoluto, porque si todo cambia continuamente, la ley del cambio no cambia, es decir que todo cambia salvo el hecho de que todo cambie. Estamos, en efecto, ante un perpetuo devenir, pero ese devenir se puede estudiar en sí mismo, en lo que tiene de eterno y permanente.

Pensador del devenir y del conflicto entre los opuestos en su unidad, Heráclito también es, por lo tanto, un pensador de la racionalidad del mundo. Pero esa racionalidad es objeto de una experiencia vivida. Para el que sabe ver y entender, esa racionalidad se aprehende directamente. En todo caso, esa es la lección que yo saco de este fragmento, a primera vista extraño, que afirma: «Los ojos y los oídos son malos testigos para los hombres que poseen almas bárbaras».

A veces se ha interpretado que esas «almas bárbaras» designaban a los hombres que tienen un alma grosera, inculta, tosca. Cabe suponer entonces que esa rusticidad les impide someter a un examen crítico el testimonio que les transmiten sus sentidos, y que se dejan engañar por sus propios ojos y oídos, que son los testigos que les muestran del mundo. Pero esta lectura está lejos de ser satisfactoria.

Y es que el pensamiento fundamental de Heráclito es que el *logos* lo gobierna todo, tanto la naturaleza como nuestros pensamientos. La realidad entera está organizada por el *logos*, que, en griego, significa a la vez «palabra» y «razón». Esa palabra que habita la realidad, ese discurso que subyace a la naturaleza en todas sus manifestaciones, puede aprehenderse directamente a través de nuestros sentidos, que nos enseñan, si sabemos recibir el mensaje que recogen, que todo fluye y que los opuestos forman un todo: así, vemos el río siempre distinto de sí mismo, el día y la noche indisociables, el camino que sube y que baja a la vez. En suma, nuestros ojos y nuestros oídos son, en efecto, testigos fiables, siempre que sepamos comprender lo que ven y lo que oyen.

Solo son «malos testigos» si no somos capaces de entenderlos, *si nuestra alma no habla la lengua de la realidad*. Me parece pues que, en lugar de pensar que «bárbaro» significa «grosero» o «rústico», es sensato recordar, al leer este fragmento, el sentido que tenía, en Homero, la raíz *barbar*: una relación no operativa con el lenguaje. Las «almas bárbaras» son aquí las que no entienden la lengua de la naturaleza. En vez de descifrarla claramente, la hacen balbucir y farfullar. Creerán, entonces, que existen fenómenos fijos, sustancias estables. No podrán discernir hasta qué punto los opuestos forman un todo, los considerarán entidades distintas y antagonistas.

Por consiguiente, cabría parafrasear *barbarous* así: *Los ojos y los oídos son malos testigos para los hombres que poseen almas que no hablan su lenguaje*.

Entre Homero y Heráclito se mantiene un mismo núcleo de significación: «bárbaro» designa siempre a aquel que está mal adaptado a la lengua, el que se encuentra incómodo en el discurso, el que no es capaz de hablar claro ni de captar nítidamente el discurso emitido. Sin embargo, en Heráclito, aquellos que hablan el lenguaje de lo real, los que son capaces de entender lo que dicen los sentidos y no se dejan engañar por ilusiones ni espejismos, son, sin duda, los filósofos. Aquí se enuncia, aunque de una forma todavía tenue, un tema llamado a tener una gran importancia: el filósofo alcanza la plenitud de lo humano y la comprensión de sí mismo y del mundo, mientras que el hombre común continúa sumido en la incomprensión, la insensatez, la ceguera o la sordera.

Como todos los hombres, esas gentes de «almas bárbaras» están dotadas de razón. Pero la usan de una forma deficiente, aproximada, desprovista de pertinencia y de precisión. Esas «almas bárbaras» hablan mal la lengua del pensamiento. Confunden sus vocablos e ignoran su sintaxis. Y, por supuesto, esas almas bárbaras pueden ser almas griegas. La frase sería absurda si hubiera que deducir que se refiere a almas egipcias, persas o lidias. «Bárbaro», en este contexto, no denota en modo alguno «no griego», sino que se refiere única y exclusivamente a la falta de comprensión. Si esas

almas son extranjeras a algo es a la plena realización de su humanidad. Hay griegos de alma bárbara que son, en cierto sentido, extranjeros de sí mismos.

Descubrir lo que significa pensar sería, pues, percibir las palabras de la realidad. Experimentar su sentido, sentir directamente su alcance. Saber de entrada que son verdaderas. Pues pensar, en este sentido, solo puede ser pensar la verdad, según el propio orden de lo real, según la ley intrínseca del mundo. He aquí unas fórmulas curiosas, frente a las cuales uno puede titubear. Me parece que la experiencia del pensamiento, tal y como podemos entreverla a partir de los antiguos, consiste, justamente, en el hecho de que ese titubeo se detiene. Entre el discurso, las ideas y las cosas, se manifiesta entonces una correspondencia indudable y enigmática a la vez. Las ideas ya no son una zona lejana, y menos una fábula. Son partes del mundo, tan sólidas y compactas como la roca o la madera maciza. La significación del mundo es tan sensible, accesible y aprehensible como las cosas.

Al menos, mientras no se diga exactamente lo contrario. Y es que Demócrito, en nombre del pensamiento, proclama que el mundo carece totalmente de sentido y que no encierra ni revela la menor intención ni la menor palabra.

EL HOMBRE QUE SE RÍE DE LO INSENSATO

NOMBRE

Demócrito, nacido hacia el año 460 antes de nuestra era.

LUGAR

Abdera (Tracia, norte de la actual Grecia).

LEER

Fragmentos.

POR

Su materialismo desencantado.

¿Presocrático? ¿Y por qué? De hecho, Demócrito es contemporáneo a Sócrates, nació solo nueve o diez años antes que él. Casi toda su vida transcurre en la misma época que la de Sócrates y no antes. Si bien es manifiestamente erróneo considerarlo un predecesor de Sócrates, el hecho de que así figure en general revela más bien un cierto desinterés, por no decir algo de desprecio. O incluso un verdadero odio, que ya se manifestaba en la Antigüedad.

Se atribuye a Platón, por ejemplo, la afirmación de que habría que quemar las obras de Demócrito. Es imposible saber si es eso cierto, pero no resulta inverosímil, vista la aversión que Platón sentía por ese pensador materialista. Demócrito sostiene que en el mundo no hay más que vacío y átomos, es decir, unas partículas de realidad imposibles de romper y de cortar, según el sentido del propio término griego *a-tomos*: «que no se puede romper».

En el materialismo de Demócrito, Platón debía detestar en especial el hecho de que privase completamente de significación al mundo. Para Demócrito, en efecto, la realidad se halla rigurosamente desprovista de sentido. Si bien los hombres deben construirle necesariamente una significación, la naturaleza por sí misma no posee ninguna. En la historia occidental, este filósofo fue, sin duda, quien llevó primero el desencanto y la desilusión a sus últimas consecuencias.

Eterno e increado, el mundo no tiene ningún sentido. Es imposible, según esta perspectiva, albergar ningún consuelo. Es inútil implorar, o siquiera tratar de descubrir el secreto de la existencia, porque no lo hay. Los hombres existen sin motivo, su vida es un accidente, inexorable, pero sin ningún alcance particular: «Han salido de la tierra, como gusanos, sin ningún autor y sin ninguna razón», comentará el cristiano Lactancio, en sus *Instituciones divinas*, algunos siglos más tarde, para resumir la posición de Demócrito. Esa ruptura radical con la actitud común, ese rechazo de los paños calientes que utilizamos habitualmente para atenuar lo absurdo de la existencia, fue sin duda lo que le valió a ese filósofo su mala reputación y le condenó al ostracismo por parte de la posteridad.

En su época no sucedía lo mismo. Lo que valoran sus contemporáneos no es al hombre desencantado, sino al hombre que lo sabe todo. Los griegos parecen haber sentido una viva admiración por los conocimientos enciclopédicos de Demócrito. Encarna la figura del sabio que se interesa por todos los ámbitos de la realidad. Representa el ansia de saber, el deseo de observarlo todo, de experimentarlo todo. Es *polumathus*, es decir, el que posee conocimientos diversos y variados sobre todos los aspectos de la realidad física y humana.

Según los catálogos de las obras que aún conservamos, Demócrito habría escrito sobre muchísimos temas: fenómenos celestes, animales, meteorología, países lejanos y mecanismos de la física y de la biología. También se dice que fue un gran viajero. Se le atribuían viajes a Egipto, a la India y a la totalidad del mundo conocido. Es poco probable que todos esos periplos y todas esas peregrinaciones fueran realizados por el personaje real que llevaba ese nombre y que vivió en Abdera a mediados del siglo V antes de Cristo.

Sin embargo, en la Antigüedad, al hablar de Demócrito se piensa en un hombre que lo ha visto todo y que ha almacenado «la totalidad del saber en la medida de lo posible», como afirmará más tarde Aristóteles para definir la filosofía. La parte conservada de su obra es exigua. Con todo, es más importante que la de Heráclito y la de muchos otros filósofos. Son varios cientos las páginas de Demócrito, o de resumen de su doctrina, que podemos leer.

De ellas se deduce una concepción materialista del mundo. Demócrito la heredó de Leucipo y la transformó. A mediados del siglo XIX, un estudiante de filosofía dedicó su tesis a *La diferencia entre los sistemas de Leucipo y Demócrito*. Se llamaba Karl Marx. Mucho antes que él, Epicuro y otros pensadores habían heredado el pensamiento materialista de Demócrito.

Si solo hay átomos y vacío, si ninguna intención divina ha imaginado el mundo, si ninguna voluntad superior lo ha decidido, si solo los procesos mecánicos hacen existir lo que vemos, entonces ese mundo no creado,

desprovisto de significación, sin dioses, debe ser un mundo sin religión. El pensamiento de Demócrito se opone radicalmente a toda forma de trascendencia y a toda forma de creencia religiosa.

Según algunos testimonios, parece que también se opone al orden social. «Porque, según decía, las leyes son un invento malo y el sabio no debe obedecer las leyes, sino vivir libremente.» Hay que recalcar, no obstante, que esa afirmación es atribuida a Demócrito por san Epifanio de Salamina (muerto en el año 403), un Padre de la Iglesia, gran martillo de herejes y no muy respetuoso, lógicamente, con la objetividad que debe mantener cualquier historiador al referirse a un personaje de esa índole...

Finalmente, se consideró que sostener, como Demócrito, que «el universo no es la obra de ningún demiurgo» era signo de locura. La leyenda de Demócrito combina la locura, la sabiduría y la risa. Se fraguó, por lo que parece, cuatrocientos o quinientos años después de su muerte. Según una anécdota tardía, los habitantes de Abdera observaron que su sabio había perdido el sentido común. Se reía de todo: de las muertes, las enfermedades, los dramas y las penas, los horrores y las miserias. Por lo tanto, debía de estar loco. Había que hacer todo lo posible por salvarlo, pues su locura amenazaba la cohesión misma de la ciudad y perturbaba la paz colectiva.

Los habitantes de Abdera llamaron a la cabecera del filósofo a Hipócrates, el gran médico de la isla de Cos, el padre de las terapéuticas. Este lo examinó y llegó a la siguiente conclusión: «Lo que se manifiesta en este hombre no es locura, es un vigor excesivo del alma». Exceso de ciencia, he aquí la enfermedad del filósofo; lo que ocurre es que es víctima de la ignorancia de los demás, de sus prejuicios y de su inconsistencia. Lo consideran loco, pero solo porque se ríe de la locura de los hombres. La locura aparente resulta ser sabiduría, y el sentido común es el que resulta delirante. Pero eso no explica por qué Demócrito está tan alegre. Una posible hipótesis que explicaría esta alegría es suponer que la disolución de la significación del mundo y de la existencia humana engendran una angustia que únicamente la risa es capaz de superar.

Frente a la nada, al sinsentido, a la ausencia radical de una justificación para el mundo, a los innumerables e infinitos delirios de los hombres, aquel que ha escrutado ese vacío solo puede echarse a reír, reír

interminablemente.

Una dicotomía simbólica

Así, según la leyenda, Demócrito reía. A esa figura de una resistencia alegre y lúcidamente desesperada ante la injustificable presencia de la realidad le hacía falta un complemento, otro rostro, simétrico e inverso. Y así fue: Heráclito se convertiría en el hombre que llora... ¿Quién inventó esa leyenda? ¿Quién forjó esa pareja? Nadie lo sabe a ciencia cierta, pero la creación es antigua, ha pasado de siglo en siglo y se ha ido modificando.

Es un buen ejemplo de la plasticidad de las representaciones de los antiguos, y de su función imaginaria. Tenemos a dos filósofos que, según nuestra opinión, nada tienen en común. No llegaron a conocerse, jamás mantuvieron un diálogo, ni siquiera polemizaron a través de sus discípulos. Sus doctrinas no se parecen en nada, hasta el punto de que sería difícil, por no decir imposible, conciliarlas. Pero no constituyen unos universos esencialmente antagónicos, no están necesariamente enfrentados.

Es difícil, además, justificar qué es lo que permite asociar la figura de Heráclito con el llanto y la de Demócrito con la risa. Considerar al primero como pesimista y al segundo como optimista no tiene mucho sentido, como tampoco lo tiene decir que uno es triste y el otro alegre. Y, sin embargo, eso es lo que ha transmitido la leyenda. Muy pronto, a las doctrinas reales de ambos filósofos se superpuso un par de siluetas estereotipadas, que acabó viviendo su vida de forma prácticamente autónoma, con independencia de lo que se podía conocer sobre sus obras. Esa representación logró imponerse.

Parece que se estableció entre el siglo I antes de nuestra era y el siglo I después de Cristo. Cicerón, ya en el *De oratore*, escribe: «¿Qué es la risa? [...] Dejo que sea Demócrito quien lo explique». En unas cartas atribuidas a Hipócrates, pero redactadas probablemente en la época de Tiberio, en el siglo I, se atribuye a Demócrito esta réplica: «Me río de un solo objeto, el hombre lleno de insensatez, vacío de obras rectas, pueril en todos sus designios, que sufre inútilmente inmensos trabajos, que se mueve por

insaciables deseos hasta los confines de la tierra y sus abismos infinitos, fundiendo el oro y la plata, no cesando nunca de adquirirlos, y siempre angustiado por dejar de poseerlos».

Juvenal, a principios del siglo II, retoma el mismo tema: «Todo encuentro con los hombres proporcionaba a Demócrito materia para la risa». Pero, esta vez, aparece Heráclito oponiéndose a él con su llanto: «Tan pronto ponían el pie fuera de casa, el uno reía y el otro lloraba», escribe Juvenal. Séneca, a su vez, insiste en la misma idea: «Heráclito, cada vez que salía y veía a tanta gente a su alrededor viviendo mal, o más bien pereciendo, lloraba, se compadecía de todos aquellos que veía alegres y satisfechos [...] Demócrito, en cambio, jamás aparecía en público sin reír, de tan poco serios que le parecían los actos que todos realizaban con la máxima seriedad».

A partir de aquí, la máquina ya está en marcha. ¡Solo se detendrá entre los siglos XVIII y XIX! Entretanto, encontramos al filósofo que ríe y al que llora en Luciano, especialmente en su obra *La almoneda de los filósofos*, en Montaigne, en La Fontaine, en Spinoza. También los vemos en la literatura española y en la pintura clásica. Aparecen en Bramante, Rubens, Rembrandt, Jordaens, Velázquez, Ribera, Coypel... Se representan, generalmente, apoyados en un globo terráqueo, Heráclito, con la cara seria, y Demócrito, con la mirada burlona, simbolizando las dos caras del espíritu, las dos actitudes del hombre ante el espectáculo del mundo. De hecho, las dos posturas indisociables del pensamiento.

Mi intención no es seguir las aventuras de esa pareja imaginaria. Para rastrear sus peregrinaciones en la cultura occidental haría falta todo un libro. Solo pretendo preguntarme qué puede enseñarnos. ¿Que la vida puede hacernos reír y llorar? Sería muy poco interesante, pues ¿hay alguien que aún lo ignore? ¿Que los antiguos son objeto de leyendas, de construcciones imaginarias, de representaciones que atraviesan la historia? Sin duda es útil recordarlo, pero también es algo sabido por todos.

Me parece más interesante averiguar qué puede haber de cierto en la leyenda, qué nos enseña sobre el pensamiento. No sobre el pensamiento de Heráclito o de Demócrito, sino sobre el pensamiento en general. La respuesta puede resumirse en pocas palabras, pero lo que esas palabras

indican vale la pena recordarlo, y profundizar sobre ello: no hay pensamiento sin emoción, no hay razón sin afecto, no hay idea sin tristeza o alegría, no hay filosofía sin que el cuerpo se vea sacudido por la risa o por el llanto.

QUÉ LECCIONES PODEMOS SACAR

No solo carecemos de una experiencia del pensamiento, también carecemos de un modelo de unidad abierta, que defino como la representación capaz de hacernos intuir una correlación y una interdependencia entre estos ámbitos vitales que tendemos a separar: la materia y el espíritu, la emoción y la razón, la poesía y el saber, el arte y el conocimiento, la antigüedad y la modernidad... En vez de separar, hay que relacionar, articular, unir. Pero debe hacerse de una forma flexible, móvil. En vez de concebir unificaciones rígidas, que reduzcan toda la diversidad de lo real a un principio único o a un solo registro, es preciso concebir una unidad plural, formada por varias capas, multipolar.

Hallo elementos de esta noción en la unidad de los contrarios de Heráclito, en la intuición de un orden del mundo, de una arquitectura lógica del universo, de la cual Demócrito me enseña en seguida a desconfiar, obligándome a replantearlo todo de nuevo, a repensar indefinidamente el flujo de los cuerpos y los pensamientos. El hecho de que tanto Heráclito como Demócrito pasaran de ser personajes reales a figuras de leyenda es algo que no me disgusta.

Y es que esa metamorfosis contribuye a mantener abierta la experiencia del pensamiento. A mi entender, lo más importante que esos pensadores, tan lejanos y tan próximos, pueden enseñarnos es que el pensamiento existe, y que nunca está cerrado, que está compuesto de razón y de afectos, de emociones y de conceptos, de verdades y de fábulas.

De hecho, es muy artificial querer separar a toda costa lo imaginario de lo real. Contrariamente a lo que nos hacen creer en general, los pensadores no pueden resumirse en un cuerpo de doctrina. También están rodeados —inevitablemente— por un halo de leyendas, por un cuerpo de imágenes y

representaciones, una serie de relatos, deseos y sueños. Eso es, sin duda, lo que los antiguos nos enseñan mejor que los modernos: que no son una excepción a la regla, aunque lo disimulen de forma sistemática.

Heráclito y Demócrito no son, pues, los únicos que nos enseñan que los pensadores son tan soñados como comprendidos. Tampoco son los únicos que, confrontándose, mantienen abierto el espacio de la reflexión. Si nos fijamos bien, esa misma amplitud siempre puede verse en los más grandes.

CAPÍTULO

4

Mantener la mente abierta

Platón, Aristóteles y Sexto Empírico

> Este es, mi querido Fedro, el inconveniente, tanto de la escritura como de la pintura; las producciones de este último arte parecen vivas, pero interrogadlas y veréis que guardan un grave silencio. Lo mismo sucede con los discursos escritos; al oírlos o leerlos creéis que piensan, pero pedidles alguna explicación sobre el objeto que contienen y os responderán siempre la misma cosa.

¿Qué dice Sócrates, en este pasaje del *Fedro* de Platón? El sentido parece evidente: un texto escrito no hace más que repetir, siempre dice lo mismo, es fijo, inmutable, incapaz de contestar a las preguntas. Parece que habla, pero, de hecho, se calla. Al contrario, la palabra viva —la de un individuo real, con el que estamos conversando, presente ante nosotros— siempre es diferente. Se afirma, pero de una forma imprevisible, inventada, pues se fabrica ella misma a medida que la conversación avanza y el diálogo continúa. El sentido de este pasaje famoso parece, pues, explícito.

Pero, ¿qué hay detrás? ¿Qué otra lección podemos extraer? Respecto a nuestras carencias actuales, ¿qué recurso o qué motivación podemos encontrar? El texto sugiere, en definitiva, que el pensamiento es un movimiento, una reflexión, un proceso indefinidamente abierto, que debe perdurar para siempre. No se aclaran cuestiones ni se analizan conceptos sin un periplo en el que siempre existe lo imprevisto.

He aquí un elemento esencial para nuestro presente. En efecto, nosotros carecemos de una experiencia continuada de la apertura del pensamiento. En general, solo tenemos un recuerdo vago de ese movimiento permanente

que hace que la reflexión sea indefinidamente móvil. Para nosotros, normalmente, las cuestiones están delimitadas, la reflexión debe detenerse necesariamente en unas respuestas. Lo importante son los resultados. En cuanto aparecen, la tarea ha terminado, el pensamiento puede detenerse o dormirse. De hecho, lo que ocurre es todo lo contrario. Para que haya pensamiento verdadero, este debe ser móvil, fluido, infinitamente abierto.

Esto es lo que nos enseñan, cada uno a su manera, esos monstruos que son Platón, Aristóteles y Sexto Empírico. Esta afirmación puede sorprender, pues a esos grandes personajes se les ha considerado, ante todo, unos filósofos que poseen una doctrina, un cuerpo de conceptos, un método y unos resultados. Prestamos atención a sus conclusiones más que al movimiento de su reflexión. Creo que sería útil esforzarnos por leerlos siguiendo la dirección inversa: lo más precioso que nos enseñan no es su sistema, sino la forma como discurre su pensamiento.

EL HOMBRE QUE PREFIERE LO INMUTABLE

NOMBRE

Platón, nacido hacia el año 427 antes de nuestra era.

LUGAR

Atenas.

LEER

¡Todo! ¡Absolutamente todo!

PARA

Descubrir lo que significa pensar.

¿Platón es, únicamente, el filósofo que escindió el mundo en dos partes distintas? Es cierto que fue el artífice de una separación que ha perdurado durante siglos. Por un lado, el espacio de la materia, de lo sensible, siempre cambiante, poco fiable, que reúne las sensaciones con las que difícilmente se puede contar, pues todo lo que tocamos, vemos y gustamos se impone a nuestros sentidos, pero está marcado por la evanescencia y la incertidumbre. Por otro lado, el aspecto del mundo al que debemos dar preferencia, el de las formas, el mundo de las ideas, habitado por esencias

inmutables, que se caracterizan por su perfección, su inmovilidad y su eterna nitidez. Esas verdades eternas, inalterables, constituyen la matriz, el modelo absoluto de todo lo que vemos.

Por ejemplo, la idea de círculo siempre es idéntica a sí misma, es eternamente incorruptible. La gran cantidad de objetos circulares que existen (dibujados con tiza, trazados en la arena, recortados en tela o esculpidos en madera) están todos sometidos a la degradación progresiva. Si quemo tal o cual objeto circular, si borro de la pizarra la figura trazada con tiza, no modifico en nada el concepto de círculo. Este sigue siendo inmutable e inmóvil.

Teniendo en mente estas características del platonismo, se corre el riesgo de transformar el pensamiento de Platón en un sistema rígido, en una doctrina que prefiere lo diamantino y lo cristalino a lo carnal. Sin embargo, aunque para esa división nos remitamos al texto central que es la *Alegoría de la caverna*, no está claro que su doctrina sea realmente así. Lo que retenemos de esa escenificación (esa curiosa historia de prisioneros, encadenados desde la infancia, que creen que las sombras son objetos reales y que luego, cuando son liberados y salen al aire libre, se acostumbran a la luz y al mundo verdadero) es una conclusión dogmática: el mundo que creemos real está hecho de sombras y reflejos, y el mundo verdadero es el de las ideas, que son los modelos de todo lo que vemos. Una vez más, si nos quedamos con eso, consideraremos que Platón es inmovilista.

No obstante, en ese texto paradigmático, no hay que perder de vista lo que constituye el movimiento mismo de la filosofía: liberar al prisionero, romper las cadenas, obligarlo a levantarse, a caminar, a abandonar su posición primitiva, a ascender con esfuerzo hasta la luz, hasta el cielo de las ideas y la visión de las cosas reales. En esa descripción, conviene prestar atención a un hecho central: hablamos exclusivamente de movimientos. Lo que cuenta es la marcha. Hacia el exterior de la caverna, pero también, más tarde, hacia las tinieblas, cuando tenga que regresar. Platón insiste en ello: al filósofo no se le permitirá quedarse contemplando la verdad eternamente, deberá volver con sus compañeros, reunirse con los prisioneros en la oscuridad; en otras palabras, volver, para poner orden, a la realidad de la

sociedad, a los asuntos políticos, a las relaciones ambiguas entre los hombres. Ahí, también, el movimiento es esencial: hay que caminar hacia atrás, avanzar para volver a descender al interior de la caverna.

Por consiguiente, lo importante en Platón no es solo lo fijo y lo inmutable. También es el paso, la marcha, el camino, el poner con esfuerzo un pie delante del otro, el ir avanzando. Estas metáforas corporales encarnan un movimiento del pensamiento más importante para la filosofía que la pura contemplación. Esta no es sino una inmovilidad momentánea entre dos movimientos: uno para alcanzar la verdad, el otro para descender de nuevo y aplicar esa verdad sobre el mundo de los hombres.

Lo que ratifica este juicio acerca del lugar central que ocupa el movimiento en el pensamiento de Platón es la forma misma de su obra. Los comentaristas, ya fueran sus discípulos o sus adversarios, han inventado a lo largo de los siglos una doctrina a la que han llamado platonismo. Dicha doctrina no es ficticia, en el sentido de que no haya platonismo en Platón. Pero siempre hay que reconstruirla, e incluso construirla. El «platonismo» no está expuesto en ninguna parte. Platón no escribió ningún tratado explicitando su filosofía, exponiendo negro sobre blanco cuál era su doctrina.

Platón hace hablar a unos personajes. Uno parece reflejar lo que él piensa, otro parece sostener exactamente lo contrario. Al leerlo, se puede discernir indudablemente lo que Platón prefiere. Por lo tanto, parece posible reconstruir con cierta verosimilitud su doctrina. Pero jamás se afirma nada claramente. Siempre podemos decir que lo que sostiene tal o cual personaje no es, necesariamente, lo que Platón piensa.

Esta puesta en escena construye un auténtico teatro de ideas, con sus intrigas, sus golpes de efecto, sus distintas voces, sus timbres y sus ritmos. En su obra se encuentran todos los elementos propios del teatro: escenas de género, monólogos, intercambio de réplicas acerbas, momentos de cólera o de emoción, largas peroratas... Este despliegue encarna el movimiento mismo del pensamiento: siempre hay varios puntos de vista, varias dimensiones, que se responden mutuamente.

Sócrates, al subrayar que ningún texto responde a su lector como lo hace un interlocutor de carne y hueso, estaba pensando, sin duda, en esa apertura móvil de la palabra que circula entre varios protagonistas. De hecho, con esos diálogos que ponen en escena a diferentes personajes y sus réplicas, Platón intentó inventar otra forma de escribir. Quiso construir un tipo de texto que no fuera fijo, que conservase la capacidad de bifurcarse, que sorprendiese: una forma de pluralidad irreductible.

Los diálogos encarnan efectivamente ese movimiento múltiple. Es erróneo pensar que «diálogo» significa «conversación entre dos». El verbo *dialegô* significa «conversar, discutir, explicar, discurrir». Indica un caminar a través (*dia*) de la palabra y la razón (*logos*). Así pues, el diálogo no se mantiene exclusivamente entre dos personas (lo cual sería un «*duo*logo», no un diálogo). Es una falsa etimología la que nos hace contraponer el diálogo (en el que hablan dos personas) al monólogo (en el que se expresa una sola). El monólogo, en efecto, implica a uno solo, pero el diálogo puede reunir y oponer a dos, tres, cuatro o más interlocutores.

A partir de ese pensamiento entre varios, Platón organiza la apertura, el movimiento indefinido de las ideas, la posibilidad permanente de un nuevo impulso en el análisis, de un quiebro en la reflexión. Al sostener que el pensamiento consiste en un «diálogo del alma consigo misma», indica que el otro no tiene que estar físicamente presente para intervenir en el proceso mismo de la reflexión. No necesito tener siempre uno o varios interlocutores intercambiando conmigo ideas, objeciones y réplicas para que exista esa dimensión de apertura hacia la alteridad que define el ejercicio del pensamiento. Aunque esté solo, aunque esté callado, el mero hecho de reflexionar ya implica un diálogo, porque al reflexionar se constituyen varias voces en mi propia cabeza. Yo me digo: «Sí, eso parece cierto, pero también se podría ver las cosas desde otro punto de vista... Y si tuviese en cuenta ese otro elemento al que no he prestado atención, ¿acaso no cambiaría la perspectiva?».

El pensamiento no es nunca un bloque homogéneo, compacto, macizo e inmóvil. Por muy denso que sea el pensamiento, el movimiento es esencial. Pensar implica algo fluido, aéreo, lo contrario de lo que se acostumbra a atribuir a Platón. Pero basta leerlo, me parece, para descubrir esa volátil

dimensión. Tal vez no se quiera percibir porque no es tranquilizadora. Sugiere, en efecto, que el filósofo no es un antiguo prisionero ahora liberado para siempre, sino más bien, por decirlo de alguna manera, un eterno fugitivo.

EL HOMBRE QUE QUIERE SABERLO TODO

NOMBRE

Aristóteles, nacido en el año 384 antes de nuestra era en Estagira.

LUGAR

Atenas.

LEER

Metafísica, Política.

POR

Su papel histórico determinante.

La misma perspectiva podemos adoptar, *mutatis mutandis*, respecto a Aristóteles. En general, se cree que su pensamiento es rígido y cerrado, pero en realidad también está hecho de movimiento, de apertura y de fluidez. Es cierto que a primera vista Aristóteles es compacto. Cabría añadir, incluso, que a menudo es pesado. No es un estilista, como su maestro Platón, un hombre de palabra fácil y seductora. Esa impresión tiene mucho que ver con el hecho de que ya no conservamos las notas que utilizaba Aristóteles para sus clases, sino sus textos redactados. Cicerón queda maravillado por la belleza de su escritura tras leer unas obras que hoy se han perdido para siempre.

Sin embargo, incluso teniendo en cuenta la historia particular de ese legado, es incontestable que Aristóteles es más didáctico, más argumentativo e infinitamente menos elegante que Platón. La pesadez de Aristóteles va de la mano de su poderío, porque tiene que ver (como todo estudiante sabe o debería saber) con la estructura de las reglas lógicas que él aplicó. Debemos a ese maestro el haber desvelado las categorías a partir de

las cuales pensamos. Descubrió las líneas de fuerza de nuestros razonamientos, y formuló los principios fundamentales de la lógica, como por ejemplo el principio de no contradicción.

¿Por qué un pensamiento no puede ser contradictorio? Por naturaleza. No puedo pensar un círculo cuadrado. O pienso un círculo, o pienso un cuadrado, pero no podré llegar a unir en mi representación mental unas características que se excluyen. Claro que nada me impide pronunciar las palabras «círculo cuadrado», pero no tendré ningún pensamiento que se corresponda con esos términos. Si, a pesar de todo, afirmo pensar «algo» al pensar un círculo cuadrado, o es una broma o estoy mintiendo.

La aportación de Aristóteles no se limita evidentemente a la lógica. También es decisiva en el campo de la metafísica. Sus análisis de la cuestión del ser, del ser supremo, del primer motor, constituyen las bases de la filosofía occidental. Y lo mismo ocurre con los tratados que dedica a las cuestiones políticas, a la constitución óptima para una ciudad, o bien a la estructura de la tragedia y la comedia.

Es lícito pensar, por lo tanto, que el «maestro de los que saben», como se llamaba a Aristóteles en la Edad Media, constituye el ejemplo más perfecto de un pensamiento sólido, construido sobre resultados comprobados y términos claramente definidos. La aportación esencial de esa obra sistemática a la filosofía es su construcción exigente, sus métodos probatorios y sus resultados, no su movimiento.

Pues bien, si creemos esto, nos equivocamos. Porque Aristóteles es, en realidad, un apasionado del saber, una especie de bulímico del conocimiento que sabe perfectamente que nunca habrá terminado de explorar el mundo. Ese hambriento persigue una búsqueda que no tiene fin ni meta. Sin duda, adquiere conocimientos y conquista campos enteros de reflexión. Pero esas victorias abren cada vez nuevos horizontes que hay que conquistar. El hambre de conocimientos, en Aristóteles, es permanente e insaciable. Al definir la filosofía como «la totalidad del saber en la medida de lo posible», sabe que esa totalidad estará siempre abierta. La totalidad del saber es inalcanzable. Aristóteles ya sabe, y nosotros hoy aún lo

sabemos mejor que él, que jamás llegará el día en que pueda decirse: «La ciencia ha terminado su búsqueda, lo sabemos todo, ya no necesitamos investigar más».

Por eso, el filósofo le pide a una serie de pescadores que le traigan todo tipo de peces para estudiarlos. Cuando en sus redes encuentran una rareza, un espécimen que no han visto nunca antes, se lo mandan para que él lo diseque, lo observe y tome notas. Aristóteles también se interesa por las serpientes, los bisontes, las estrellas, la manera como la memoria graba los recuerdos. Intenta comprender, por ejemplo, cómo se organizan los sueños, la vida onírica, las mareas, los eclipses, la erección, la secreción del esperma o la digestión de los peces.

Lo que lo anima es realmente una curiosidad insaciable. Su investigación se aplica a todos los terrenos, sin solución de continuidad, desde los principios de la lógica hasta los habitantes del mar. Una leyenda le atribuye unos dispositivos para no dormirse y seguir reflexionando y escribiendo lo máximo posible. ¿Qué busca? Comprender, estudiar, explicar la totalidad del mundo. Pero esa forma de apertura del saber, esa sensibilidad tan aguzada por las sorpresas que encierra la realidad, esa permanente atención para recomponer los análisis en función de los elementos nuevos, hacen de Aristóteles no solo uno de los fundadores de las ciencias y de los métodos de investigación científica, sino también, y más profundamente, un investigador polimorfo cuyo pensamiento es un himno permanente al movimiento, a la movilidad de las ideas.

EL HOMBRE QUE DUDA DE TODO

NOMBRE

Sexto Empírico, nacido hacia el año 190 antes de nuestra era.

LUGAR

Alejandría, Atenas.

LEER

Todo, sin dudarlo.

PARA

Aprender a desconfiar de los saberes.

Con Sexto Empírico, la cuestión del movimiento se plantea de otra manera. Estamos, en efecto, ante un autor que no parece tener una doctrina fija. Maestro del escepticismo, del cual recapitula todos los aspectos, organiza su obra como una máquina construida para desbaratar las certidumbres. Sus libros son, ante todo, planes de batalla, armas de destrucción. Su procedimiento consiste siempre en desarmar lo que se tiene por seguro, en mostrar que los seres humanos no poseen ninguna certidumbre inquebrantable. Sexto Empírico, que fue discípulo de Pirrón, ataca sistemáticamente todos los saberes en sus *Esbozos pirronianos*, que es un tratado sobre la forma de proceder del escepticismo. Esa obra, que data del siglo III de nuestra era, es uno de los pocos textos de la Antigüedad que nos han llegado completos, en una forma probablemente muy próxima a la que el propio autor le dio. Esa obra paradójica fue traducida al latín por Henri Estienne en 1562, y su versión conoció un gran éxito en la Europa de Montaigne, Maquiavelo y Pascal.

Sexto no sostiene ninguna tesis y no pretende demostrar que no se pueda sostener ninguna: lo que consideramos «saberes» no son más que preguntas mal formuladas, ilusiones o artificios. ¿Qué relación tiene eso con lo que nos ocupa, a saber, la apertura del pensamiento y su movimiento? Detrás del aspecto corrosivo y destructor de las argumentaciones del escepticismo, no solo encontramos, como hemos visto en Pirrón, un afán de serenidad y liberación. También podemos discernir una voluntad de mantener abierta la espera del saber.

¡No, no sabemos! Lo que creemos más sólido es todavía frágil. Debemos seguir buscando. Importa encontrar los dispositivos que puedan permitirnos (tal vez algún día) alcanzar un conocimiento efectivo. Todo lo que sabemos *por ahora* resulta incierto... Es, pues, una manera de incitar a continuar investigando, de mantener abierta la búsqueda de la verdad. La otra apertura que se manifiesta en las investigaciones de Sexto Empírico es que la propia realidad es incierta. Podemos estar totalmente seguros de nuestras percepciones, pero no del lazo que mantienen con el mundo, que probablemente nunca podremos conocer.

QUÉ LECCIONES PODEMOS SACAR

Para nosotros, hoy, que vivimos rodeados de tantos saberes y tantas formas de conocimiento, que tenemos la convicción de que hay expertos disponibles en todos los campos y que basta dar con el especialista adecuado, no hay nada más útil que estas lecciones. De diversas maneras, los antiguos nos recuerdan la necesaria apertura del pensamiento, nuestra incertidumbre fundamental respecto al mundo, el carácter perpetuamente inacabado de nuestros saberes. Contra el imperio de los expertos y los especialistas, este es un antídoto primordial.

En el campo del saber, nuestro defecto unilateral nos hace creer que el conocimiento positivo acaba con la ignorancia. Olvidamos esta verdad poderosísima: todo saber acrecienta lo que no sabemos. Lo cual, no obstante, no debe conducirnos a la conclusión de que es nuestra ignorancia la que triunfa. Lo esencial, de hecho, es ese doble movimiento que mantiene un equilibrio inestable: cada vez sabemos más, sin duda, y por eso cada vez es más lo que ignoramos. Ambas cosas van de la mano, constantemente. Interminablemente.

Pero esa dualidad hay que reavivarla sin cesar. Los griegos y los romanos lo saben muy bien. Por eso los filósofos antiguos aparecen como los «guardianes de la ignorancia». No dejar que los saberes se consideren acabados, satisfechos de su pericia e imbuidos de sus poderes, eso es lo que está en juego. Hay que mantener el movimiento de apertura del conocimiento. Como todo el mundo sabe, Sócrates decía: «Solo sé que no sé nada». Cuando repetimos esa fórmula, tendemos a olvidar que hoy sigue siendo actual. Y nuestra época, más que otras, debe reactualizarla. Para que la propia ciencia siga existiendo y para que siga avanzando.

Y es que no se trata simplemente de decir: «Sabemos mucho, pero seamos humildes, y, sobre todo, tengamos cuidado con la forma de utilizar todos esos conocimientos adquiridos». Lo que está en cuestión concierne al corazón mismo del conocimiento científico. «La búsqueda no acaba nunca» es una máxima más apropiada, y también más afín a lo que dijeron los antiguos.

Lo más valioso de su doctrina, en este caso, es que nos devuelven al corazón de la ciencia. Sin duda los datos de los que disponen son «precientíficos». Sobre la composición del universo o los procesos de la materia no saben ni una milmillonésima parte de lo que podemos saber hoy. A pesar de todo, se sitúan allí donde necesariamente tiene que estar cualquier proceso científico: en la dialéctica del saber y la ignorancia, en el interminable despliegue del deseo de conocer. Pero también, si recordamos que no hay razón sin afectos, en este choque tan singular que representa la emoción de no saber.

TERCERA PARTE

Emocionarse

«¿Cómo murieron? Redoblarás mi placer
si murieron en medio de tormentos indecibles.»

EURÍPIDES, *Medea*

Platón enseña que la filosofía es un teatro. Cabe añadir que el teatro, a su vez, es portador de filosofía. ¿Es así porque desarrolla argumentos? ¿Porque en escena se ilustran, defienden, analizan o atacan ideas? En absoluto. La transformación de las intrigas en disertaciones es algo moderno. Entre los antiguos, el teatro es filosofía en otro sentido. Incita a pensar a través de la emoción.

He aquí una de las cosas de las que más carecemos. Evidentemente, tenemos a nuestra disposición todo tipo de pensamientos, de discursos teóricos, de aparatos conceptuales, de sistemas de análisis. Tenemos, también, gran cantidad de mecanismos para emocionar, dispositivos para hacer reír, llorar o soñar mediante imágenes aterradoras o grotescas, historias brutales o melifluas. En papel, en vinilo, en colores o en blanco y negro, tenemos al alcance de la mano, almacenadas, más emociones disponibles de las que podemos sentir.

Lo que no tenemos son emociones pensantes. Ni siquiera sabemos ya lo que eso quiere decir. Ser presa del terror o la alegría y verse confrontado (al mismo tiempo, en el seno mismo de esta emoción) con una cuestión que nos importa y que es determinante para nuestra existencia, ya no sabemos realmente lo que es. El pánico grandioso, la risa radical, esos trastornos intensos que desencadenan la reflexión, que la exigen y la alimentan es algo que encontramos raras veces, tal vez jamás.

Salvo en los textos antiguos. En esos conflictos extraños escenificados en la tragedia, en esos desfases insólitos que suscita la comedia. A condición de no mirarlos con unas lentes deformantes ni con interpretaciones preestablecidas. Para atisbar lo que se trama en esas emociones pensantes, hay que empezar por dejar de lado todo lo que creemos saber de ese teatro.

CAPÍTULO

5

Más allá de la desgracia

Esquilo y Sófocles

Un héroe que se dirige hacia la destrucción, hacia una muerte inexorable. Este sería, en mi opinión, el primer elemento de la tragedia. Matar a su padre y casarse con su madre sin saberlo (Edipo), ser sacrificada por su padre (Ifigenia), matar a sus hijos (Medea), cumplir siempre el oráculo mediante los esfuerzos desplegados para que no se cumpla, este es el esquema general. Lo trágico sería, pues, sinónimo de destrucción inexorable: el héroe cumple su destino, necesariamente funesto, al tratar de evitarlo por todos los medios.

En esta perspectiva, que es la habitual, lo propio de la tragedia es confrontar continuamente la necesidad con la libertad, el destino con la decisión que uno adopta. El dispositivo trágico esencial sería el siguiente: todo lo que uno hace para escapar de la destrucción conduce inexorablemente a ella a través de un ardid escalofriante y diabólico. Uno se hunde más y más a medida que intenta salir del pozo. Una maldición interna anima las trayectorias de un serie de familias malditas, como la de los atridas: Agamenón muere a manos de su mujer, su hijo Orestes matará a su madre para vengarlo, y entonces caerá en la locura... Hay unos engranajes que se aseguran de que nadie pueda escapar del destino que le está reservado. El personaje es destruido por su ceguera y su pasión, por la desmesura que lo posee.

Recordemos que este es el marco en el cual queremos situarnos al hablar de la tragedia griega. Sin embargo, si miramos los propios textos, la complejidad de sus mecanismos, la diversidad de sus dramaturgias y la disparidad de las intrigas, nos daremos cuenta de que el esquema es mucho más complejo, menos mecánico.

La tragedia es más enigmática de lo que se cree. Su súbita aparición es extraña, como también lo es la corta duración de su existencia. Las primeras representaciones en el teatro de Dioniso tienen lugar hacia el año 500 antes de nuestra era, no lejos del Partenón, en la Acrópolis. Esa forma de teatro, por lo que sabemos, no tenía antecedentes. La filosofía o la interpelación científica, por su parte, transforman materiales antiguos: reelaboran mitos, máximas populares, transforman prácticas religiosas. Sin negar la novedad de sus procedimientos, es posible afirmar que han sido precedidas, prefiguradas o preparadas por procesos anteriores.

En cambio, no conocemos ninguna forma teatral que prefigure las tragedias griegas. No hay nada que permita explicarlas. La aparición de la tragedia es súbita y fulgurante. Y la brevedad de su florecimiento es asombrosa. Sin duda, existirán autores trágicos hasta el final del Imperio romano. En el siglo v de nuestra era, todavía se celebran representaciones. El género, por lo tanto, dura casi mil años. Pero propiamente hablando se desarrolla y alcanza su madurez en un periodo de ochenta años, como el nacimiento de la democracia ateniense.

El término mismo «tragedia» es enigmático. *Tragos* significa «chivo» y *odos* «canto». Literalmente, la tragedia es pues «el canto del chivo», pero nadie, aparentemente, es capaz de explicar por qué, ni qué significa eso realmente. Algunos historiadores creen que unos hombres disfrazados de chivo empezaron a recitar los primeros cantos trágicos, pero no tenemos ninguna prueba de ello. Incluso es relativamente poco probable, ya que conocemos, en la mitología griega, hombres caballo, los centauros, pero no hombres chivo, al menos en las representaciones que se han conservado. Se ha formulado la hipótesis de que el chivo era la recompensa que se daba al mejor autor trágico. Tampoco aquí vemos qué sentido particular podría

tener eso. Otra hipótesis es que se ofrendaba un chivo en sacrificio a Dioniso en el momento en que se celebraban esos rituales teatrales. No es inverosímil. Pero no está establecido de forma realmente definitiva.

En cambio, sabemos a ciencia cierta que los tres grandes autores que resumen por sí solos todas las facetas de la tragedia antigua, Esquilo, Sófocles y Eurípides, se suceden en menos de un siglo. Esquilo es el más viejo, Sófocles y Eurípides son prácticamente contemporáneos, aunque Sófocles sea mayor. Como vivió hasta una edad muy avanzada, fue contemporáneo de Eurípides durante gran parte de su vida.

Una última singularidad: de esa súbita y breve floración de textos tan solo tenemos una visión parcial. De noventa y ocho obras atribuidas a Esquilo, solo perduran siete, menos de la décima parte. De las ciento veintitrés tragedias que probablemente escribió Sófocles, poseemos solo siete, apenas una vigésima parte. Y de las noventa y dos atribuidas a Eurípides por los comentaristas de la Antigüedad, afortunadamente conservamos dieciocho, cifra que representa menos de la quinta parte del total.

Aunque hemos atribuido una importancia literaria, filosófica y humana considerable al conjunto de esas tragedias, en total únicamente tenemos una treintena: treinta y dos, para ser exactos. Probablemente, Esquilo, Sófocles y Eurípides escribieron entre los tres algo más de trescientas obras. Esa décima parte que nos ha llegado basta ampliamente para ser conscientes de su genio y de su importancia en la historia de la humanidad. Con todo, en este caso, como en tantos otros, es posible que nuestra perspectiva esté deformada, que nuestra visión sea parcial en los dos sentidos de la palabra. Nuestro juicio tal vez sería distinto si poseyéramos otro porcentaje de la obra original. Sin embargo, con la parte conservada que podemos leer, muchas de las tragedias griegas del periodo clásico no corresponden, en la realidad de su argumento, a las concepciones que tenemos.

EL DOLOR DE LOS DEMÁS ES NUESTRO DOLOR

NOMBRE

Esquilo, nacido hacia el año 525 antes de nuestra era en Eleusis.

LUGAR

Atenas.

LEER

Los persas, la *Orestíada, Los siete contra Tebas*.

POR

La extrañeza.

Consideremos, por ejemplo, *Los persas* de Esquilo. ¿Parte de una escena mitológica, un episodio arcaico, unos héroes de leyenda? En absoluto. Se refiere a la actualidad. En todo caso, a un gran acontecimiento contemporáneo, incontestablemente real, presente en todas las memorias; a una guerra que la mayoría de los espectadores ha vivido. Entre la batalla de Salamina, en la que los griegos logran masacrar a la flota y al ejército persas, y la tragedia de Esquilo, solo han pasado ocho años.

¿Se trata de una historia puramente griega? Es difícil decirlo. El genio de Esquilo, en efecto, consiste en situar la acción entre los otros, entre los enemigos vencidos. La obra pone en escena el anuncio de la derrota, el dolor de las madres, el luto de los soldados que han muerto en un país lejano. Contemplar a los persas, en la representación, sufriendo por la pérdida de los suyos, a las mujeres lamentándose, al emperador consternado, sin duda tiene como primer efecto suscitar, en los espectadores atenienses, un sentimiento de orgullo, la satisfacción de haber conquistado una victoria que parecía imposible.

Cabe recordar, en efecto, que los griegos lucharon contra los persas en una proporción de uno contra diez. Sus posibilidades de victoria parecían inexistentes. Los persas son ricos, numerosos, están bien armados, organizados, disciplinados. Esos «bárbaros» son completamente diferentes de los que combatirán, siglos más tarde, contra las legiones romanas a orillas del Danubio o del Rin. Las hordas del norte son pobres, toscas, insumisas y están diseminadas y mal dirigidas. En cambio, cuando los griegos se imaginan a sí mismos frente a los persas, se representan como un pueblo pequeño frente a un imperio descomunal en el que el oro brilla por todas partes, se ven como un puñado de soldados resueltos frente a un gigantesco ejército imperial bien equipado. Huelga decir que la imaginación

influye mucho en esas representaciones, que, sin embargo, se basan en una innegable desproporción de poderío y riquezas. La extraordinaria victoria de Salamina puede, pues, llenar legítimamente de orgullo a los griegos. Los espectadores atenienses se regocijan al verla evocada en el escenario.

Pero esa evocación, al mismo tiempo, es turbadora. El dolor de los vencidos es parecido al nuestro. Las madres lloran con las mismas lágrimas, las nodrizas lanzan los mismos alaridos. Y los padres ven las mismas tinieblas invadir sus corazones. Los enemigos vencidos son, por tanto, una causa de alegría y de orgullo, pero esos enemigos sufrientes son humanos, esos bárbaros son nuestros semejantes. Sienten, como nosotros, la pérdida de los suyos, la amargura de los desastres. Eso es lo que la tragedia de Esquilo hace pensar y sentir.

En estas obras no encontramos a un héroe que se autodestruye. Tampoco una conciencia aplastada por el destino. Lo que hay es, ante todo, una emoción pensante, la turbación de descubrir que el enemigo también es humano, que el adversario vencido es débil e inspira compasión. Sin duda, paga el precio de su desmesura. Ha sido vencido, de hecho, por el peso de su propia ambición y por las consecuencias de su propia locura. Pero su dolor nos lo hace próximo, lo asemeja a nosotros, aunque no sea nuestro hermano. Esto es lo que conmueve. Y lo que incita a pensar.

LAS PALABRAS DE LOS DEMÁS SON NUESTRAS PALABRAS

NOMBRE

Sófocles, nacido hacia el año 496 antes de nuestra era en Colona, cerca de Atenas.

LUGAR

Atenas.

LEER

Antígona, *Edipo rey*, *Electra*, *Filoctetes*.

POR

La violencia clásica.

Extraigo de *Filoctetes*, la tragedia de Sófocles, otra emoción pensante. Esta tragedia también es atípica. La obra pone en escena a uno de los compañeros legendarios de Heracles. Herido en el pie por una serpiente, sufre terriblemente. La mordedura está infectada, la carne se está gangrenando. La herida supura, no cicatriza, el dolor se intensifica. Filoctetes no cesa de gemir. Sus compañeros ya no soportan sus gritos ni su olor infecto y lo abandonan en una isla desierta.

He aquí, pues, una situación extraña: un hombre herido, aislado, gritando, caminando con dificultad, empequeñecido por una herida que no cicatriza jamás. En esa historia poco verosímil, podemos encontrar una evocación de la condición humana. Tal vez estemos todos afectados por una herida que no puede cicatrizar, gritando en soledad, y quizá seamos finalmente abandonados. Sin embargo, la intriga continúa en un registro diferente: Ulises y sus compañeros arriban a la isla en la que se halla Filoctetes, no para socorrerlo, sino para recuperar las flechas mágicas de Heracles que Filoctetes ha conservado.

Así pues, tenemos a unos griegos en una isla en la que gime un hombre herido. Ulises deja que uno de los suyos, el hijo de Aquiles, vaya a ver a Filoctetes. Este último, al principio, reconoce a unos hombres a lo lejos y lo primero que piensa es que son extranjeros. Pero los oye hablar: ¡hablan griego! Y exclama: «*O philtaton phonema*», que significa, literalmente: «El sonido más amado». Como muestra muy bien un texto póstumo del filósofo Jean-Toussaint Desanti, en esa breve escena podemos encontrar una importante perspectiva sobre las relaciones del espacio verbal y del cuerpo.

¿Qué es lo que emociona tanto a Filoctetes y al espectador? ¿Que la soledad del guerrero vaya a acabar por fin? ¿Que los desconocidos sean griegos y no bárbaros? Más que eso. No es una palabra en particular lo que ha oído Filoctetes, ni siquiera una frase. Es el sonido de la lengua, la música familiar de los vocablos maternos. Esa sonoridad lo liga a los otros y a sí mismo. Constituye el mundo común del cual estaba exiliado. Ese sonido «más amado», ese sonido que es «el más suyo», el más «propio» de su universo (el término griego «amado» puede utilizarse como un posesivo), no es solamente una herramienta de comunicación, ni es tampoco un instrumento que permita a Filoctetes relacionarse con sus semejantes.

Lo que está en juego es más fundamental, más complicado de definir. Lo que se le restituye de golpe, íntegramente, a través de ese retazo sonoro, no es la esperanza de abandonar la isla, de curar sus heridas, ni siquiera la simple posibilidad de conversar, en su lengua, con gentes de su misma cultura: se le devuelve su cuerpo, el espacio que habita, la capacidad de sentir que está hablando y que está pensando cuando se dirige al otro.

El argumento es cruel, ya que Ulises y los suyos no se interesan por él, sino por las armas mágicas que posee. Logran convencerlo para que las entregue, sin preocuparse realmente por su suerte. El espacio común que abre la lengua materna también es el espacio de la posible traición, del abandono eventual, del silencio que vuelve a pesar. Y es por eso por lo que la emoción suscitada por Filoctetes da que pensar: herido, encontrado, y luego abandonado, es la imagen de todos nosotros, expuestos a la alegría emocionante del encuentro y también a la desdicha del abandono.

Una vez más, esos momentos de emociones pensantes (hay otros miles que podemos descubrir en las tragedias griegas) no cuadran con la imagen habitual de «la» tragedia. Espectáculos conmovedores, ciertamente. Escenas emocionantes, por supuesto. Nada que ver, sin embargo, con esa gran máquina trituradora de los destinos, como tan a menudo se ha dicho.

En un libro reciente, Pierre Judet de la Combe se pregunta: «¿Son trágicas las tragedias griegas?». La respuesta es que no. Lo que llamamos «tragedia» es, para los griegos, un dispositivo teatral más diversificado que la imagen que de ella tenemos nosotros. Los azares de la vida y la contingencia de los acontecimientos engendran en la tragedia una diversidad de situaciones, de sentimientos y de intrigas que no se adaptan al marco que nosotros les suponemos. Nuestro concepto de la «tragedia griega» fue fabricado por los análisis de los filósofos alemanes del siglo XIX. Schelling y Hegel, más tarde, forjaron la representación del héroe trágico que corre en solitario al encuentro de su destino, poniendo a prueba el poder de su libertad y arriesgando su vida.

Hegel se esfuerza también por cristianizar el conflicto trágico, haciendo que el héroe escape al juicio impersonal de la ley, divina o moral, para entrar en una confrontación única con su destino. El héroe, más que responder por un crimen juzgado desde un punto de vista universal,

cumpliría así la realización de su existencia personal concreta. A esta versión conocida se le han superpuesto otras a medida que las sensibilidades han ido evolucionando.

Brecht, por ejemplo, a mediados del siglo XX, utiliza el poder emotivo de la tragedia desde una perspectiva marxista. En el siglo XX, la tragedia simboliza la lucha desesperada contra el totalitarismo. Esta vez, la tragedia griega encarna la idea de que la humanidad choca contra el absurdo, contra la nada sin rostro de la dominación y la opresión.

Estas interpretaciones son legítimas. Pero tratan de los lectores modernos y de sus preocupaciones, más que de los griegos y sus formas de sentir y de pensar. Vemos las tragedias clásicas como conflictos entre el libre arbitrio y el determinismo, entre la voluntad y el destino. En general, los griegos se contentaban con decir que un determinado personaje había sido «condenado a la locura por los dioses». En lugar de la maquinaria filosófica y política que los modernos erigen, los antiguos se contentan muchas veces con decir que Zeus se ha apoderado del espíritu del héroe.

Estamos, por tanto, muy lejos de la cuestión del libre arbitrio, de la responsabilidad por los crímenes cometidos y de la autodestrucción. Cuando un hombre perpetra crímenes insensatos, actúa de forma inhumana, incomprensible y desmesurada, la culpa es... de los dioses. Para hacer algo así hay que estar enajenado, poseído. La tragedia resulta también, y quizás especialmente, de las celadas imprevisibles que los dioses tienden a los mortales, de los juegos crueles o perversos a los que los dioses se entregan con las marionetas humanas. La tragedia evoca lo que los dioses nos hacen sufrir: la arbitrariedad de la existencia, las fluctuaciones de la gloria, la ignominia de la ceguera asesina.

QUÉ LECCIONES PODEMOS SACAR

En un fragmento póstumo contemporáneo al *Nacimiento de la tragedia* (1872), Nietzsche escribe: «Solo la tragedia puede salvarnos del budismo». Estoy convencido desde hace tiempo de que esa fórmula es una de las claves de los tiempos modernos. A condición, claro está, de examinar suficientemente a fondo cada uno de los términos de esa afirmación. El

budismo, para Nietzsche, simboliza el Oriente, el rechazo al sufrimiento, lo contrario al anhelo de vivir; es el acceso soñado a un mundo sin conflictos, pacificado, desprovisto de dolor y de pasiones. La tragedia, por el contrario, se convierte en sinónimo de Occidente, de malestar asumido, de vida conquistadora, de conflictos sobrellevados, de guerras y de fuerzas antagonistas que aceptan tanto gozar como sufrir. Solo existen estas dos vías. Pueden cambiar de nombre o de apariencia, pero siempre resurgen y son perpetuamente irreconciliables.

Se puede, por supuesto, debatir hasta el infinito si es preferible una postura o la otra. La opción de Nietzsche es inapelable. Es discutible, pero tiene razón, al menos en un punto. Efectivamente: las emociones pensantes de la tragedia griega están en las antípodas de los ejercicios de meditación budistas. Porque nos hacen comprender no solo que el conflicto gobierna el mundo, sino que también se sitúa dentro de nosotros mismos.

Y hoy es este uno de los elementos que más falta nos hacen, aunque muchas veces no nos demos cuenta. Minimizamos los conflictos entre los demás, no queremos ver los antagonismos entre nosotros y los otros, pero, generalmente, tampoco somos conscientes de los conflictos que nos oponen a nosotros mismos. Si la tragedia griega, además de todas sus grandezas, tuviera al menos la virtud de hacernos entrever que las peores luchas se organizan en nuestro interior, ya sería una razón suficiente para frecuentarla con asiduidad.

CAPÍTULO

6

Reírse de uno mismo

Aristófanes y Luciano

Los filósofos, y la gente de la cultura en general, han mostrado demasiado poco interés por la comedia. Lo que caracteriza principalmente al pensamiento y a la creación parece ser la angustia, la ansiedad, el llanto, el lado sombrío del mundo... no la risa. Sin embargo, los antiguos, y los atenienses en particular, inventaron el espectáculo cómico como una forma de pensamiento. Es obvio que no inventaron la risa, pero sí esa escena singular en que una serie de espectadores, sentados uno al lado del otro, se divierten a costa de unos personajes grotescos, con sus comportamientos y sus réplicas.

El nacimiento de un dispositivo tan peculiar no se puede entender de forma aislada. A la pregunta: ¿por qué los atenienses inventaron la comedia?, no se encuentra ninguna respuesta satisfactoria. Lo que hay que hacer es formular la cuestión de otra manera, porque lo cómico no se puede aislar. Considerarlo como algo aparte es una ilusión. Lo cómico es una pieza más de un rompecabezas.

Hay que pensar la dicotomía entre la comedia y la tragedia (reír y llorar, siempre dos máscaras) como un invento de dos caras, inseparables como el haz y el envés. Pero es preciso abrir más el angular del objetivo, sin limitar la mirada al campo del teatro. La invención de la risa cómica es una parte de un todo que comprende otros elementos: el nacimiento de la interrogación científica, la creación de la democracia, el inicio de la filosofía, de las matemáticas y de los razonamientos lógicos. Desde este

punto de vista, los griegos elaboraron un paisaje multiforme que todavía es, en gran parte, el nuestro. Cohabitan en él la reflexión racional, la política igualitaria de la democracia y los espectáculos, trágicos o cómicos, que reúnen a los ciudadanos compartiendo unas emociones comunes.

¿Qué es, pues, lo que nos falta? Ciertamente el sentido de las conexiones y la circulación entre esos distintos elementos. Hemos convertido el reír en una actividad subalterna, una distracción aparte. Practicamos, generalmente, una risa de segunda categoría: una risa desarmada, que solo asoma en los rincones, en lugares y en momentos reservados. Una risa dividida en un rosario de géneros, de estilos, de registros que no se comunican casi nunca entre ellos.

La risa de los antiguos, por el contrario, es multiforme. Combina siempre varios registros, situaciones, rasgos de carácter, personajes caricaturescos que hacen reír por sus defectos, que pertenecen a la naturaleza humana eterna (celos, avaricia, fanfarronería, codicia, ambición...), pero también muestra hechos y rostros de la actualidad (guerras, rivalidades políticas, intrigas del momento, dirigentes que ocupan cargos). Lo eterno y lo efímero se mezclan.

También se mezclan la elegancia y la vulgaridad. La comedia griega no vacila en usar la sal gruesa. Aunque a los académicos no les guste, la comedia antigua está llena de pedos y de eructos. Los griegos no les hicieron nunca ascos a las bromas escatológicas. Esa vulgaridad alterna continuamente con rasgos de ingenio y con juegos de palabras. La invención verbal es constante. Dentro de esa risa multidimensional se despliega permanentemente una fuerza de creación lingüística extraordinaria.

A pesar de todo, no hay dispersión en esa diversidad. Una unidad fundamental reúne todas esas características. ¿De qué se burlan los espectadores en el teatro antiguo? ¡De sí mismos! El gran invento del teatro cómico griego es que no se ríe de cualquiera, ni de los demás ni de situaciones lejanas, extraordinarias o convencionales. Los espectadores se ríen, juntos, de sí mismos. De sus pequeñas miserias y de sus grandes infortunios, de sus defectos, sus extravagancias, sus dificultades momentáneas, sus querellas políticas, sus preocupaciones económicas,

militares y sociales... La comicidad busca sus temas en el público para mostrarle, con una lente de aumento, caricaturescamente, sus defectos y sus maneras de ser. La risa procede de un espejo deformante.

Esta particularidad es nueva. No la encontramos antes, ni en ninguna otra parte. Ha perdurado hasta nuestros días, en ciertos aspectos. Muchos espectáculos cómicos actuales hacen reír a la gente de la sala con sus propias historias, sus dificultades políticas y sus desavenencias conyugales. El público, tanto en el siglo XXI como en la época de Aristófanes, se ríe de sí mismo.

LA AMBIGÜEDAD PELIGROSA

NOMBRE

Aristófanes, nacido hacia el año 450 antes de nuestra era.

LUGAR

Atenas.

LEER

Los caballeros, Las nubes.

POR

Su mezcla de todo tipo de comicidades.

Aristófanes es el primero que encarna, con fuerza, esa diversidad de la risa antigua. En *Los caballeros*, por ejemplo, se burla de una figura tan antigua como la democracia misma: el demagogo. Como la democracia, el demagogo empezó su carrera en las calles de Atenas en el siglo V antes de nuestra era. Su nombre, forjado en la lengua de Homero y de Platón, significa «el que conduce (*agogos*) al pueblo (*demos*)». Para ser influyente, procura hablar como el pueblo, con «voz canalla, lenguaje de las verduleras», dice Aristófanes. El personaje no establece muchos matices, y amenaza a sus adversarios afirmando que los «escachará contra el suelo» o les «arrancará los párpados». Es verdad que «la demagogia no quiere un hombre instruido, ni de costumbres honestas, necesita un ignorante y un infame».

A veces, la risa se tiñe de inquietud, ya que entre el demócrata y el demagogo la frontera se difumina y resulta difícil de establecer con exactitud. A menudo se parecen, como el perro y el lobo. Con frecuencia, resulta muy complicado marcar claramente el límite entre la norma y el exceso en el campo de la palabra pública. Es evidente que la demagogia no es el destino inexorable de la democracia, como creen sus adversarios, empezando por Platón. Pero caer en la demagogia representa un riesgo permanente, una deriva siempre posible, contra la cual hay que luchar constantemente.

El demagogo, fabricante de rumores, maquinador de complots verdaderos o falsos, propagador de pequeñas frases y grandes ilusiones, depende de quienes difunden sus palabras. En las ciudades antiguas su poder era grande, pero su campo de acción restringido. Desde entonces hemos perfeccionado la audiencia... Aristófanes pone de manifiesto ese triunfo de la tontería del vulgo, y pone el dedo en la llaga. Sin embargo, nos equivocaríamos si pensáramos que lo único que hace este autor es combatir virtuosamente los errores de la multitud y las debilidades del pueblo. También los halaga.

Es la ambigüedad de la comedia, siempre capaz de reforzar los defectos que denuncia, utilizando para hacerse oír las lacras contra las que pretende luchar. El mismo Aristófanes que fustiga a los demagogos se burla de Sócrates en *Las nubes*, lo presenta como un intelectual enfático y manipulador, cuya peligrosa sofística es capaz de levantar a un hijo en contra de su padre, de dar la victoria a la mentira y de socavar las bases de la autoridad. Sin duda lo creía realmente. No hay razón para suponer una duplicidad de Aristófanes a este respecto. Pero es evidente que refuerza, con el vigor de la puesta en escena, los prejuicios populares que comparte. Esta comedia tuvo un papel considerable en el proceso contra Sócrates y en su condena a muerte.

Los antiguos recuerdan que lo cómico también provoca con frecuencia cierto malestar. Que la risa a veces chirría. Que se apoya, aunque no siempre deliberadamente, en el miedo, la crueldad y la violencia. Lo sabemos, pero a veces lo olvidamos. Es útil recordarlo.

VOLTAIRE EN ROMA

NOMBRE

Luciano, nacido hacia el año 120 de nuestra era en Samosata, Siria.

LUGAR

Antioquía, Atenas, Roma, Alejandría.

LEER

Todo lo que caiga en nuestras manos.

POR

Su mordacidad.

De todos los autores antiguos, Luciano de Samosata es, sin duda, el que más vivamente pone de manifiesto esa alegre crueldad de la risa. Nace mucho más tarde que Aristófanes, en el siglo II de nuestra era, y no es propiamente un autor de teatro, aunque algunos de sus diálogos parecen verdaderas obras dramáticas.

Ese hombre es ingenioso, a la manera de Voltaire. Es un poco bufón, a la manera de Offenbach. Tiene un tipo de humor chirriante, como Desproges. Se burla de los filósofos, de su suficiencia, de su presunta sabiduría, de sus golpes bajos. Detesta a los charlatanes, impostores, videntes de pacotilla, a los manipuladores de la esperanza. Denuncia la credulidad universal, la ingenuidad necia, el candor arrogante, entre otros defectos. Todo el mundo cae en la trampa: el ignorante se deja engañar, el sabio también. Desde su rincón, nuestro hombre observa, toma nota, fulmina. Finalmente, Luciano esboza con unos pocos trazos algunos croquis vengativos en los que puede reconocerse la silueta de los charlatanes y la de sus víctimas.

Nacido hacia el año 120 de nuestra era en Samosata, en el norte de Siria, este gran estilista, que se dice bárbaro de origen (su lengua materna era, sin duda, el arameo), escribe en un griego puro, elegante y vivo. Su tono es siempre una fiesta: irónico, satírico, incisivo. Todos estos talentos hicieron que sus obras le sobreviviesen. De ese pesimista jovial nos quedan decenas de opúsculos, varios cientos de páginas. Entusiasmó en el Renacimiento: Erasmo o Rabelais, sin él, no serían lo que son. Los clásicos

franceses lo siguen leyendo: Cyrano de Bergerac toma de él la idea de los viajes fantásticos. Los ilustrados (con Swift, que le debe el personaje de Gulliver; con Fontenelle, y muchos otros) lo frecuentan asiduamente.

Su influencia decayó cuando la filosofía se volvió grave, su prosa se hizo alemana y sus conceptos pesados. Ahora que tantos filósofos se están transformando en gurús, es bueno redescubrirlo, pues sabe fustigar exactamente el lado ridículo de los que parecen serios. Sus dos especialidades son, justamente, denunciar las imposturas religiosas y ridiculizar los excesos filosóficos. Lo suyo es acosar a los fulleros y a los estafadores que intentan aprovecharse de la credulidad humana.

Luciano nos muestra que los hombres tienden a creer cualquier cosa cuando los anima la esperanza de una satisfacción cualquiera. Por eso se les puede timar: sueñan ante todo con realizar sus ambiciones, sus deseos personales, sus sueños más tenaces. Si alguien afirma que puede ayudarles a concretar esas aspiraciones, a evitar las enfermedades y la desgracia, siempre estarán dispuestos a creerle. Crédulos, son capaces de tragarse cualquier patraña y de confiar en el primer charlatán que se les ponga por delante.

Uno de los panfletos de Luciano, *Alejandro o el falso profeta*, trata de un hombre que se hace pasar por adivino. Su estrategia es apostar en las tabernas una red de informadores, que le explican lo que oyen de las dificultades de la gente, los adulterios, las estafas y los secretos de familia. Cuando alguien se presenta, Alejandro finge leer sus pensamientos y adivinar milagrosamente sus problemas y sus angustias. El charlatán no retrocede ante ninguna superchería para establecer sus poderes ocultos. Hace robar los votos depositados junto a las estatuillas de los dioses, y truca figurillas para hacerlas hablar. Lo peor, evidentemente, no es su ingeniosidad perversa, sino el indefectible candor de sus víctimas.

Luciano fustiga también los excesos, las exageraciones y el lado ridículo de los filósofos. Esa gente, a sus ojos, se toma demasiado en serio a sí misma... No tiene ningún escrúpulo en mofarse del orgullo insensato de los estoicos, del misticismo desbocado de los pitagóricos, de la austeridad desorbitada de los cínicos. Sus grandilocuencias son tanto más risibles cuanto que los filósofos, pese a sus discursos prodigiosos, no sirven de gran

cosa. En *La almoneda de los filósofos*, Luciano imagina a los más célebres (Aristóteles, Platón, Sócrates, Diógenes...) puestos a la venta en el mercado de esclavos. Nadie los quiere comprar, nadie entiende para qué podría servirle tener un filósofo en casa. Aristóteles es el más despreciado: solo vale para escribir tratados aburridísimos.

La elección de una vida filosófica es uno de los temas favoritos de la ironía de Luciano. ¿Qué escuela filosófica elegir? ¿Cuál me conviene más? ¿Qué ventajas, qué inconvenientes tiene cada una? Son las principales preguntas que se plantea Hermótimo en el diálogo que lleva su nombre. Tras examinar las diferentes vidas filosóficas, después de pasar revista a las escuelas de sabiduría disponibles en el mercado, Hermótimo no adoptará ninguna: ¡todas son insatisfactorias!

Maestro de la desilusión, experto en desencanto, Luciano, a veces, se excede. Su ironía, a fuerza de ser mordaz, puede parecer sencillamente malvada. Sus befas, teñidas de humor negro, pueden resultar insoportables. Es el caso, por ejemplo, de la sátira titulada *Peregrinus Proteus*.

El personaje que lleva este nombre existió realmente. Fue primero cristiano y se convirtió a la vida cínica, adoptando el manto y el zurrón de los discípulos de Diógenes y viviendo, como ellos, en la calle. La anécdota es muy valiosa para los historiadores, pues atestigua las conexiones, a menudo mal conocidas, entre el cinismo y el cristianismo de los primeros siglos. El rechazo del mundo y de las hipocresías sociales, la prioridad concedida al ejemplo vivo, a los gestos provocadores, constituían puntos comunes entre dos fuerzas contestatarias que, por otra parte, se oponían en puntos fundamentales.

Luciano, en su obra, trata del suicidio de Peregrinus Proteus. En las Olimpíadas, el hombre proclama que se suicidará en la próxima edición. Con cuatro años de antelación, anuncia pues que sacrificará su vida en público. ¿Cuál es su intención? Demostrar, a la vista de todo el mundo, su autodominio. El acto puede parecer irresponsable y reprobable. Locura sublime o provocación absurda, es difícil no ver en él una decisión que merece cierto respeto, sobre todo porque el hombre efectivamente se inmoló cuatro años más tarde, tal como había prometido.

A pesar de todo, Luciano no ve en su acto más que fanfarronería. Considera que toda su historia suena a falso. Ridiculiza a ese filósofo, sospechando que lo único que quería era que hablasen de él. Su suicidio, en suma, no sería más que una forma de hacerse publicidad. Que tuviese lugar realmente, que Peregrinus Proteus llevase la cosa a sus últimas consecuencias, no tiene importancia. Luciano se ensaña con el orgullo y la vanagloria del pseudosabio. No es seguro que, en esta obra, el humor sea realmente gracioso.

QUÉ LECCIONES PODEMOS SACAR

El placer que suscitan los cómicos antiguos es grande. Pero no es esa la única razón para leerlos. Su manera de hacer que el público se ría de sí mismo, su práctica de la irrisión, de la corrosión de los valores y los ideales, dibuja en filigrana una postura del espíritu europeo que creo que es decisiva. A primera vista, parece puramente negativa: denunciar los defectos y los vicios, mofarse de nuestras debilidades y de nuestras lacras, ridiculizar el candor y la perversidad. No hay nada constructivo, nada que enuncie unos valores o proponga unas normas. Eso es indiscutible.

La paradoja es que esa actitud negativa también es la actitud en la cual Occidente encontrará continuamente su fuerza para desarrollarse y su capacidad de progreso. De hecho, la crítica y la autocrítica, la corrosión de lo sagrado, la puesta en entredicho y la duda acerca de los ideales más firmemente establecidos participan en esa perpetua reinvención de los valores y el conocimiento que, desde los griegos, constituye la característica principal de la cultura europea.

Sin duda, esa fuerza paradójica de lo negativo no se puede definir en dos frases. Pero baste subrayar que los griegos fueron el primer pueblo en el cual encontramos pensadores y artistas capaces de dudar sistemáticamente de que la verdad nos sea accesible, de negar que los dioses existan, de sostener que valdría más no haber nacido, de proclamar que los hombres son malos y que son vanas las esperanzas de mejorarlos. La risa, bajo todas sus formas, participa de ese gran distanciamiento.

Supone, bajo su apariencia jovial, una gran severidad hacia uno mismo y hacia el prójimo. Quizá nos hayamos vuelto demasiado blandos, demasiado amables para poder disfrutarlo y utilizarlo plenamente. Recuperar lo que esa risa tiene de incisivo y de implacable supone comprender hasta qué punto el fin de las ilusiones es más tónico que desesperante, más estimulante que deprimente. Es lo que intentan, a su manera y en otros registros, Sócrates y Diógenes. Ya es hora de reencontrarnos con ellos.

CUARTA PARTE

Gobernar

«El hombre tiene dentro de sí
todo lo que necesita para gobernarse.»

RALPH WALDO EMERSON, *Diario*,
8 de septiembre de 1833.

No carecemos de instituciones. Ni de constituciones. Ni de expertos en análisis estratégico. Ni de bibliotecas de filosofía política. Ni de partidos, militantes ni elecciones.

Carecemos, en mi opinión, de una articulación pertinente entre el gobierno de uno mismo y el gobierno global. Entre el individuo singular y el ciudadano en la ciudad. Entre el bien personal y el bien común.

En otras palabras, sabemos más o menos lo que significa gobernar nuestra existencia (otra cosa diferente es que lo consigamos). También sabemos, aunque sea de forma aproximada, lo que significa gobernar un Estado. Pero ya no sabemos claramente cómo se articulan esas dos tareas.

En este sentido, un paseo por los antiguos es crucial. No para extraer de ellos modelos sociopolíticos que serán obsoletos por definición, ni para aprender simplemente de qué manera comportarnos, sino porque esa ligazón que nos falta (entre el hombre y el ciudadano, entre lo privado y lo público, entre el gobierno de uno mismo y el gobierno colectivo) constituye el núcleo de su pensamiento y de su práctica.

Esta conexión no siempre la explicitan los textos de los antiguos. No siempre la tratan específicamente, pero es lo que gobierna todos sus actos. Por eso, la lección política de los antiguos no siempre está allí donde la buscamos: en las teorías explícitas, las reflexiones sobre el mejor régimen, la organización del poder y las legitimaciones del reino de las leyes.

Hay que buscarla, más bien, en el movimiento para desestabilizar los prejuicios, sacudir las evidencias, poner a prueba las convicciones habituales. Esa forma de zarandear el espíritu, de escandalizarlo a veces, también es un ejercicio de ciudadanía.

CAPÍTULO

7

Dejarse desestabilizar

Sócrates y Diógenes

Lo propio de la democracia es la incertidumbre. El pueblo decide, se procura a sí mismo unas leyes, las respeta y las aplica, pero también puede cambiarlas, derogar las leyes actuales, redactar otras nuevas. Porque ninguna norma divina, revelada, válida por sí misma, se impone a la ciudadanía. La democracia empieza cuando el cielo se vacía. Cornelius Castoriadis, entre otros, subrayó que lo que conduce a la autonomía de los pueblos es la duda, la corrosión de los dogmas.

Mantener abierta esa incertidumbre, hacer tambalearse las respuestas preestablecidas que pretenden acabar con ella, es la tarea tanto de Sócrates como de Diógenes. Su táctica: desestabilizar. Cuando se trata de agitar lo que se considera cierto, lo hacen como nadie. En cuanto ellos intervienen, pocas convicciones resisten. Sin duda, sus formas de intervenir son distintas. Pero, bajo esas diferencias de estilo, ambos sacuden al individuo para que se convierta en ciudadano, de su país o del mundo, aunque no sea un sabio.

Por eso hay que seguir de cerca a esos fenómenos, escrutar los testimonios que nos relatan sus actuaciones fulgurantes; porque no tenemos ninguna obra ni del uno ni del otro. De Sócrates, porque no escribió nada. De Diógenes, porque sus textos se han perdido. Solo disponemos de mensajes filtrados, de palabras suyas que otros repiten, de anécdotas ejemplares, sin tener nunca acceso directo a sus doctrinas o a sus pensamientos. La suya es una situación paradigmática de la parte de

imaginario irreductible que es constitutiva de los antiguos. A Sócrates y a Diógenes hay que inventarlos, hay que recomponerlos. ¿Acaso son realidades plásticas, figuras modeladas en arcilla? No.

UN TIPO RARO

NOMBRE

Sócrates, nacido hacia el año 470 antes de nuestra era cerca de Atenas.

LUGAR

Atenas.

LEER

Lo que ponen en su boca Aristófanes, Platón y Jenofonte.

PARA

Reinventarlo.

En el campamento, los soldados se preguntan: ¿qué está haciendo? Desde hace unas horas, Sócrates los ha abandonado. Ha ido a instalarse solo, allá arriba, de pie contra el árbol que hay en la cima de la colina. No se mueve. Tiene la mirada fija. Cuando le hablan, parece que no oye. Tampoco parece ver nada, aunque tiene los ojos abiertos. Qué tipo tan raro, piensan. En ciertos aspectos, es un buen hombre. Nunca se queja, es infatigable y fuerte, aunque ya no es tan joven como para llevar las armas a pleno sol: debe de tener unos cuarenta años. Es un tipo valiente, sin duda. Dicen que nunca ha rehuido el combate. ¡Aguanta la bebida! ¡Y sabe bailar!

Sin embargo, es raro. Pasa muchas horas sin hablar. Pero cuando empieza, no para. Dice que una voz interior, su demonio, le prohíbe ciertas cosas y lo frena. Es, sin duda, un poco hechicero, un poco sabio. Se ve que sabe muchas cosas; ha reflexionado, eso es seguro. Y también frecuenta a gente famosa, a ricos y a políticos. Pero él sigue siendo pobre. También dicen que esa gente lo escucha y lo admira, que conversa con ellos durante todo el día por las esquinas. Es un hombre desconcertante.

Por la mañana, cuando Sócrates baja de la colina, aún resulta más sorprendente. No da ninguna explicación, come con apetito y vuelve a su puesto en el ejército ateniense, en Potidea, en la costa de la Calcídica. Fue

durante esa guerra, en el año 432 antes de nuestra era, cuando Sócrates defendió a Alcibíades, víctima de una herida. El joven tiene veinte años menos que él. Es bello como un dios. Sócrates es feo como un fauno, pero le enamoran los jóvenes inteligentes y hermosos.

Esta es una de las pocas ocasiones en que abandonó Atenas. La ciudad lo vio nacer y lo verá morir. Toda su existencia transcurrió allí. Nace hacia el año 470 antes de nuestra era. Su padre, Sofronisco, es un artesano escultor. Su madre, Fenarete, es una comadrona. Ese hijo del pueblo ha visto de cerca el trabajo manual. Conoce la técnica del buril, los secretos de la escultura. Dirá que la mano permite «hacer la mayor parte de las cosas que nos hacen más felices que las bestias». Es posible que trabajara la piedra en el taller paterno. Llegó a atribuírsele un fragmento del friso del Partenón... Pura suposición. En cualquier caso, siempre recurre a ejemplos de la técnica de los oficios, ya sea del sastre, del carpintero o del zapatero. Con él, no hay manera de olvidar que *sophia*, en griego, antes de significar «conocimiento» y «sabiduría», designa la habilidad manual.

Afirma también que él ejerce el mismo oficio que su madre. Ella hace parir el vientre de las mujeres, él hace parir el vientre de las almas. Su «mayéutica», el arte de parir, lo que hace principalmente es poner a prueba las ideas, y no solo sacarlas a la luz. Y es que las comadronas, en esa época, no solo ayudaban a parir. Debían «poner a prueba» a los recién nacidos, por ejemplo con un baño frío, para que sobrevivieran únicamente los mejor dotados. La verdadera especialidad de Sócrates es, por tanto, examinar las ideas, las creencias y las convicciones e intentar saber a través de sus preguntas si realmente se sostienen o si no son más que aire.

La mayor parte de las veces, las ideas no son más que aire. Sócrates disipa las convicciones como si fueran pompas de jabón. Algunas preguntas incisivas bastan para que exploten. A fuerza de interpelar así a la gente, de ponerla en contradicción consigo misma (a eso se le llama «ironía»), ese hombre feo, no siempre cuidadoso con su higiene, sin grandes medios de fortuna, aunque no mendigue y sea capaz de mantenerse y mantener a su familia, ese pensador irritante se convierte en una celebridad en Atenas.

Le presentan a los extranjeros que están de paso. A veces él recoge sus desafíos, hace caer en el ridículo sus pretensiones de saber, con tanta mayor dureza cuanto más se vanaglorian de sus conocimientos en casi todos los temas. Siempre rodeado de jóvenes, Sócrates se convierte en un personaje en su ciudad. Fue sin duda en el año 430 antes de nuestra era cuando el oráculo de Apolo dio su famosa respuesta: nombró a Sócrates cuando le preguntaron quién era el más sabio de los hombres.

Este deducirá de ello, como todo el mundo sabe, que su único saber es la conciencia de su ignorancia. En cualquier caso, de esa época data seguramente su conversión verdadera a la vida filosófica. Lo cual no impide, o tal vez le permite, tener una esposa desabrida, Xantipa. El malhumor permanente de esa mujer tal vez sea un invento cómico, pues el filósofo se convierte en vida en un personaje de comedia. Aristófanes lo ridiculiza. *Las nubes*, una obra representada en el año 423 antes de nuestra era, demuestra que Sócrates, a los cuarenta y cinco años, es lo bastante conocido como para figurar como personaje de una farsa destinada a un público popular.

Esta comedia, repitámoslo, atribuye a los «intelectuales» todos los males: tienen la mirada perdida en las estrellas, ignoran la realidad, buscan tres pies al gato, inventan sutilezas inútiles. Además, dudan de los dioses tradicionales y se inclinan por novedades extravagantes. Y lo que es peor: son capaces de ponerlo todo patas arriba. Aristófanes pone en escena a un joven, Fidípides, que pega a su padre, y además lo convence de que tiene razón y de que es necesario que también pegue a su madre.

Sócrates se presenta, pues, como una figura negativa. Corrompe los espíritus y, según Aristófanes, enseña cómo destruir las convicciones habituales. Sus técnicas para «hacer fuerte el argumento débil» permiten tener razón incluso cuando se está equivocado. Si uno domina esas técnicas, puede convencer, hacer triunfar el error, la injusticia o la mentira. Sócrates es un sofista, esto es lo que insinúa la obra. Los atenienses que tuvieron que juzgar a un Sócrates ya anciano, una generación más tarde, habían visto esa comedia en su juventud, o habían oído hablar de ella a sus padres. Seguramente recordaban que aquel tipo raro no era recomendable.

También habían oído hablar de «el torpedo», uno de los apodos del filósofo. Ese pez del Mediterráneo paraliza a quien lo toca. De modo parecido, Sócrates deja estupefactos y desestabiliza a los que hablan con él. Siempre la misma connotación negativa: uno cree saber algo y Sócrates, con sus preguntas, le demuestra que ese saber no es más que una ilusión. La gente se queda como inmovilizada. También lo llaman «mosca» o «tábano», que es el insecto que con su picadura despierta al caballo amodorrado. El pueblo siempre tiende a abandonarse. Sócrates lo despierta, lo aguijonea, lo obliga a reaccionar.

Todos estos papeles son peligrosos. A nadie le gusta quedarse pasmado al descubrir que es ignorante. A ningún caballo le gustan los tábanos. Con el tiempo va aumentando la exasperación contra el provocador y sus preguntas. De forma lenta, pero segura. Sobre todo porque la situación política de Atenas cambia. La democracia está en crisis. El bello y fogoso Alcibíades parece que está preparando un golpe de Estado, antes de ponerse finalmente al servicio de los enemigos de Atenas. Entre los años 404 y 403 antes de nuestra era, treinta magistrados, los «treinta tiranos», se hacen con el poder durante algunos meses.

En su vida de ciudadano, Sócrates ha demostrado ser valiente, pero no ha participado en ninguna lucha política abierta. Sin embargo, todo el mundo recuerda su antigua amistad con Alcibíades. El viejo filósofo parece estar siempre del lado de los enemigos del partido demócrata. Fustiga los defectos de la democracia, su tendencia a la corrupción y a la demagogia. Todo eso acaba mal en el año 399 antes de nuestra era: Sócrates es acusado de impiedad y de corromper a la juventud. Entre sus acusadores, que piden para él la pena de muerte, figura Anitos, uno de los líderes del partido demócrata.

En su defensa, Sócrates no reniega ni de su vida ni de su papel: «Hasta mi último aliento, mientras sea capaz de ello, seguiré filosofando». Habría podido intentar granjearse el favor de sus jueces, sus propios conciudadanos, pero los provoca tranquilamente y no se reconoce culpable de nada. Habría podido huir, escoger el exilio, aceptar que sus discípulos le

facilitaran la evasión. No lo hace. El día en que bebe un veneno de efecto lento, la cicuta, todavía es él quien consuela a sus amigos, los reconforta y seca sus lágrimas.

Mientras su cuerpo empieza a insensibilizarse y sus piernas se entumecen, sigue razonando y reflexionando. Piensa su muerte en voz alta, y fallece de forma voluntaria. Acepta el veredicto de la asamblea ateniense por respeto a las leyes; ha decidido someterse a ellas a pesar de su carácter injusto. A medida que la conversación va transcurriendo, sus miembros se paralizan. El frío se va apoderando de él. Sócrates sufre una última convulsión, se le crispa la cara y al poco rato le cierran los ojos.

En cierto sentido, Sócrates resulta victorioso. No solo ha superado el miedo a la muerte, sino que parece haber superado a la muerte misma. No es una cuestión de carácter, sino de filosofía vivida. Sócrates juzga que ha tenido razón contra quienes lo matan. Sin esa libertad que él se concede de reflexionar, de criticar, de buscar qué vida es la mejor y de aplicarse a ella, sin esa búsqueda que se llama «filosofía», vivir no merece la pena. Sócrates realiza esta hazaña: morir enteramente vivo, aguantar hasta el final sin doblegarse.

Eso es al menos lo que nos dice el principal testigo, el vector más importante de nuestros conocimientos, Platón. Ese joven aristócrata se disponía a hacer carrera en la política, a convertirse en discípulo de los sofistas y a ocupar puestos de poder, cuando a los veinte años descubre la enseñanza de Sócrates, se convierte en su discípulo y cambia de orientación. Lo cual es una suerte, porque ese autor genial ha modificado el curso del pensamiento occidental.

Los primeros diálogos de Platón nos presentan a un Sócrates que, probablemente, actuaba de una forma muy parecida a lo que fue su modo real de comportarse. Nos hacen ver su manera de poner a prueba las ideas de los demás, en un proceder propiamente filosófico. Porque la filosofía no consiste en tener ideas (todo el mundo las tiene), ni en saber defenderlas, pues todo el mundo es capaz de decir por qué razones posee una opinión y no otra diferente. La filosofía empieza cuando uno examina las ideas que pretende tener, cuando las comprueba para ver si son sólidas. El trabajo de Sócrates siempre consiste en ver si las ideas se sostienen o no.

Una destrucción positiva

La operación tiene sus riesgos. Si alguien está convencido de poseer un conocimiento y se le demuestra que no lo posee, uno se expone a su resentimiento y su ira. El ejemplo más simple es, sin duda, el de Laqués, ese general al que Sócrates pregunta por la valentía. Imaginemos la escena: el viejo general ha luchado ya en muchas campañas y tiene la sensación de conocer bien el oficio de las armas y el desarrollo de las batallas. La definición de valentía le es, por tanto, familiar, e incluso evidente. Está anclada en él, forma parte de su experiencia. Cuando define el valor como el hecho de no tener miedo, está convencido de exponer un verdadero saber.

A Sócrates le es fácil preguntarle si alguien que tenga miedo, pero que supere ese miedo, que luche a pesar de su pánico, es tan valiente, o quizá más valiente aún, que el que ignora ese temor. Laqués se ve obligado a darle la razón. Y a reconocer que su primera definición era falsa. Creía saber. De hecho, ignora lo que es el valor, ¡él, el gran general! Su cólera es legítima, y su resentimiento inevitable.

Este ejemplo elemental explica el proceder de Sócrates, que evidentemente se complica ante interlocutores más sofisticados, pero el principio siempre es el mismo: poner a prueba los presuntos conocimientos, disipar la ilusión de saber. Esta forma de destrucción no tiene necesariamente una contrapartida positiva. Sócrates no siempre sustituye las pseudocertezas que destruye por una verdad. A veces sacude las convicciones sin restablecer el equilibrio, deja la puerta abierta.

Una de las características principales de algunos de los primeros diálogos de Platón es que no tienen solución. Se examina una cuestión, por ejemplo, en el *Menón*: ¿se puede enseñar la virtud? Sócrates desmonta varias respuestas insatisfactorias y, finalmente, deja al auditorio plantado. No se desvelará la solución del problema, si es que existe. Estos diálogos desembocan en un callejón sin salida. El griego dice *aporia*, el término clave de los escépticos («sin salida», de *poros*, «salida», precedido de una *a* privativa). Se dice que esos diálogos son «aporéticos», desprovistos de resultado.

Sin duda, están más cerca del auténtico estilo de Sócrates que los grandes diálogos posteriores, donde también está presente, pero en los que se convierte en un portavoz de Platón. Bajo el mismo nombre, ni el discurso ni la postura son los mismos. La elaboración de un sistema se impone a la desestabilización sin salida. Platón se va alejando de quien fue su maestro. No puede limitarse a ser un testigo, es el destino de los genios. Así, acaba hablando en lugar de Sócrates, usándolo como máscara.

Esa sustitución no me parece desprovista de consecuencias directamente políticas. En lo que podemos entrever del Sócrates real, el gesto de destruir las convicciones tiene como resultado remitir al interlocutor a las decisiones de la ciudad. Podríamos formularlo así: «No tienes certidumbres, ninguno de nosotros tiene certidumbres, por lo tanto vamos a decidir todos juntos lo que decretamos como justo, injusto, legal, ilegal...». Por el contrario, cuando emergen en Platón el mundo de las ideas, las verdades eternas y el filósofo rey que moldea la arcilla humana según esos modelos, la fórmula más bien diría: «Has contemplado el Uno, el Bien, lo Bello, vas a gobernar según este conocimiento absoluto y así el orden del mundo será restablecido y mantenido...»; y, evidentemente, ¡la configuración no tiene nada que ver!

El perturbador radical

NOMBRE

Diógenes, nacido hacia el año 413 antes de nuestra era en Sínope.

LUGAR

Atenas.

LEER

Lo que le hace decir Diógenes Laercio.

POR

Su sentido del exceso y de la provocación.

Se atribuye a Platón la siguiente definición de Diógenes: «Un Sócrates enloquecido». No evita expresar su hostilidad hacia Diógenes, quien le corresponde con la misma moneda. De hecho, con la figura de Diógenes

aparece, en efecto, la radicalización de la perturbación socrática. ¿Cómo se manifiesta? ¿Cuál es esa locura, real o supuesta?

Primero, una forma de exageración. Si Sócrates era un tábano, un insecto que picaba al pueblo ateniense para despertarlo recordándole los valores de la justicia y la necesidad de tener en cuenta la verdad, Diógenes se mofa de esos valores, prescinde del respeto, prefiere provocar antes que argumentar. Si Sócrates no tenía ningún apego a los objetos (en un mercado, viendo los puestos, por lo visto afirmó: «¡Cuántas cosas que no necesito!»), Diógenes opone un rechazo fanático a todas las herramientas, los vestidos, los inventos de la civilización. Al ver a un niño beber formando un cuenco con sus manos, Diógenes rompe su última escudilla.

Ese excéntrico duerme en cualquier sitio con el pretexto de que la tierra entera es su casa. Jamás se deja impresionar, ni por los ricos ni por los poderosos, ni siquiera por los dioses. En la casa de un rico, donde todo parece inmaculado, le prohíben escupir. Diógenes escupe a la cara del propietario, diciendo que ha escogido el único lugar sucio para hacerlo. Lleva un manto de lana gruesa doblado en dos, siempre el mismo, tanto en verano como en invierno; mete en su zurrón los alimentos que puede recoger aquí y allá, sin importarle rapiñar las ofrendas de los templos. Los atenienses están acostumbrados a ver a ese *perro*, como lo llaman, deambulando, siempre descalzo, sea cual fuere la estación, revolcándose en la arena ardiente los días de la canícula, y tumbándose en la nieve cuando hace frío, para endurecerse y «ejercitarse», como él dice.

Lo que despierta cierto respeto en la ciudad es que Diógenes vive como piensa. No finge. Sus gestos están de acuerdo con sus frases. Es un filósofo en acción, no un parlanchín. Y menos un sabihondo que hace a cada instante lo contrario de lo que dice. Sin embargo, escribió sobre temas muy variados, tratados políticos y libros de moral. Pero su vida, en el día a día, habla mejor aún que sus ideas. Casi nadie ha leído sus obras. Pero todo el mundo ve cómo se comporta. Enseña a través del gesto y del ejemplo.

Está claro que escandaliza. Es el primero en practicar esa forma de vida denominada «cínica», a causa de los perros justamente (*kynos*, en griego, significa «perro»). Sin querer imitarlo, los que se encuentran con él muchas veces le dan en parte la razón. Cuando Diógenes trata a Platón de

«charlatán inagotable», muchos atenienses comparten su opinión. Cuando se proclama a sí mismo campeón olímpico en la «categoría hombres», algunos, secretamente, lo aprueban.

«Falsificar moneda» es para él la fórmula clave. Él mismo, o su padre, o ambos, parece que falsificaron las monedas de Sínope, su ciudad natal, y se vieron obligados a exiliarse cuando el subterfugio fue descubierto. Diógenes, sin embargo, creía haber actuado bien. Anteriormente, había consultado al oráculo de Apolo sobre su destino y había obtenido como respuesta que falsificara moneda. Y el oráculo de Apolo nunca se equivoca, todo el mundo lo sabe, incluso los que tienen con los dioses unas relaciones tan distantes como él. ¿Cuál era entonces el error?

Más tarde, una vez convertido en filósofo, Diógenes lo comprendió. La moneda que hay que falsificar no es la moneda material. Son las convenciones sociales, los valores comunes, el conjunto de las costumbres. Honores, poderes, riquezas, saberes, incluso placeres, todas esas cosas que los humanos tienen en tan alta estima, el sabio ve que son falsas, y debe hacer que todo el mundo se dé cuenta. Lo que mueve a la humanidad (el deseo, el orgullo, el temor, la pena, el goce) es falso, son monedas sin valor alguno. Circulan, pasan por ser importantes, movilizan y hacen sufrir, pero solo son aire.

El secreto es vivir «según la naturaleza». El ser humano que logra recuperarla y respetarla vivirá feliz, liberado de los artificios y de los males que engendra la civilización. Por eso, Diógenes se ejercita sistemáticamente en deshacerse de las convenciones de la vida social. A sus ojos, no solo son falsedades y engorros. Son trampas. Unos apegos que resultan nefastos.

En esa falsificación de los valores comunes, este *perro* llega muy lejos. No se limita a rechazar honores y a despreciar el poder. Ataca directamente a las leyes, a la ciudad, a todo aquello que encarna la autoridad. Despreciando al emperador Alejandro, el filósofo se proclama, por primera vez sin duda en la historia, «ciudadano del mundo». La religión no sale indemne. Cuando una mujer se prosterna para rezar, mirando su trasero levantado, ese sabio exaltado pregunta si no teme que un dios llegue por detrás, ya que los dioses están por todas partes...

Con eso no basta. También hay que prescindir de la instrucción. Lo único que necesita el sabio es la virtud. Por lo tanto, no le sirven de nada las artes ni las ciencias. Incluso es inútil que aprenda a leer. Es inútil que se case. Inútil que se ate. Inútil que se esconda para copular. Diógenes no es un hombre de compromisos. No se presta a ningún pacto, a ninguna aproximación. Es un extremista de la virtud, un héroe de la coherencia.

Si uno quiere vivir según la naturaleza, debe tomar como modelo los animales. Diógenes preconiza que las mujeres pertenezcan a todos, que los niños sean comunes, que no se respete la prohibición del incesto. Ese hombre ha escogido la negación, la enorme soledad que acompaña a la libertad total. Diógenes simboliza la existencia de los que van a contracorriente, con su grandeza y sus limitaciones. Su desprecio por el rebaño, su exigencia de coherencia, pueden despertar admiración. También se puede pensar que tanta ostentación en la simplicidad denota un inmenso orgullo.

El hombre del tonel inventó el rechazo a la civilización. Esa actitud será una corriente que atravesará la historia occidental continuamente, adoptando formas muy diversas, desde los ascetas de los inicios del cristianismo hasta la *beat generation*. Con ventajas: su denuncia de la hipocresía, y el valor de la virtud. Y también inconvenientes: el rechazo de la ley puede deshumanizar, el sueño de la animalidad puede desembocar en la barbarie.

Para comprender a Diógenes, Michel Foucault parte de la noción griega de *parresia*. El término, difícil de traducir, designa, sobre todo, el lenguaje franco y directo del amigo, la sinceridad del confidente, por oposición a los halagos del hipócrita y del cortesano. La *parresia* implica el valor de decirlo todo, aunque no guste, aunque provoque enfado. Esta franqueza temeraria, que se aplica a la conducta más íntima de la existencia, también posee una importante dimensión política: para los griegos, decir la verdad sobre uno mismo y estar dispuesto a oír verdades desagradables se aplica tanto al gobierno de la comunidad como al del individuo. Tanto el sujeto como la ciudad se constituyen articulando de forma parecida la exigencia de la verdad, el poder sobre uno mismo y el poder sobre los demás.

Los cínicos se inscriben en la línea de esa tradición. Entonces ¿por qué están tan mal vistos? Su base es el tronco común de las ambiciones filosóficas del mundo antiguo. Filosóficamente hablando, hay consenso en sus objetivos: transformar la propia existencia a través de la filosofía, ocuparse de uno mismo para conseguirlo, abandonar, por consiguiente, todo lo que resulta inútil, ejercitarse para conseguir que la vida se corresponda con lo que uno piensa. Todo el mundo, tanto en Grecia como en Roma, está de acuerdo en estos puntos. Entonces, ¿qué hacen los cínicos que sea tan extraño, tan inaceptable, para conocer el oprobio, cuando lo que persiguen son las mismas metas que todos los filósofos de su época comparten?

El cínico lleva las cosas al extremo. Al seguir radicalmente, hasta las últimas consecuencias, el movimiento de la vida filosófica, invierte su sentido. Demuestra que la «verdadera vida», la vida según la verdad, no existe si no se sacrifican unas costumbres que nos desvían del camino recto. Esta es la hazaña que escandaliza: cuestionar ante los ojos de todos unos principios unánimemente compartidos, así como su puesta en práctica. Con los principios estamos todos de acuerdo, pero hacemos lo contrario de lo que preconizan. Los cínicos ejecutan, a pies juntillas, lo que nosotros aprobamos y... ¡resulta inaceptable! Sin modificar en nada las finalidades habituales de la filosofía, ponen de manifiesto que, para alcanzarlas, hay que romper con las reglas y desvalorizar las convenciones sociales.

En la historia de Occidente, este es un cambio capital. Por ello, en efecto, la «vida filosófica», la «vida verdadera» (recta, perfecta, soberana y virtuosa) se transforma en «otra vida» (pobre, sucia, fea, deshonrada, humillada y animal). Incluso la función soberana del filósofo se halla radicalmente transformada, hasta el punto de volverse chirriante. El cínico es, efectivamente, el único y verdadero rey, que no necesita nada ni a nadie para manifestar su poder. Pero este rey está desnudo y es irrisorio, sucio y feo.

¿Cuál es su función suprema? Cantarle las verdades a todo el género humano. Por eso ladra, ataca y muerde. Está en guerra contra toda la humanidad en aras de la franqueza (la *parresia*), y lucha contra sí mismo y contra todos los demás. Ese vagabundo cósmico proclama que para llegar a

la vida verdadera es necesario poner el mundo patas arriba, romper radicalmente con todo lo que existe. Misionero de la verdad, el héroe cínico trabaja, en definitiva, para construir un mundo nuevo.

QUÉ LECCIONES PODEMOS SACAR

Son muchas las enseñanzas que podemos extraer nosotros, actualmente, de ese gesto de desestabilización que practican continuamente Sócrates y Diógenes, cada uno según su estilo. La primera enseñanza, en mi opinión, tiene que ver con la ignorancia. Sócrates, al denunciar la fragilidad del saber, al repetir que solo sabe que no sabe nada, se constituye en guardián de la ignorancia. He aquí una postura valiosísima para nosotros, tanto desde un punto de vista individual como colectivo y político. Hay que repetirlo: en una civilización en la que proliferan los expertos, donde todo el mundo se jacta de poseer una competencia indiscutible y de resolver las cuestiones más complejas con unas cuantas declaraciones, Sócrates recuerda los límites de nuestro saber, las zonas de sombra que todavía imperan en lo tocante a las preguntas más importantes. Es negativo, por supuesto, pero resulta liberador para el espíritu.

La segunda enseñanza es que debe repetirse ese gesto una y otra vez, el esfuerzo debe ser permanente, hay que reinventar regularmente la postura del aguafiestas. Así ha sucedido en cada punto de inflexión de la historia europea. Desde el Renacimiento hasta el siglo XIX, desde Erasmo hasta Nietzsche, Occidente ve surgir, cada vez que sus evidencias necesitan remodelarse, un nuevo avatar de aquel tipo raro. Evidentemente hoy, con este panorama de crisis y pérdida de referencias, volvemos a necesitar a Sócrates.

La tercera enseñanza nos muestra que ni Sócrates ni Diógenes son principalmente portadores de nuevas verdades. Su tarea consiste, más bien, en hacer experimentar hasta qué punto falta la verdad. Su marca de fábrica es la *aporia*, el callejón sin salida, la ausencia de soluciones. En vez de buscadores del saber, serían experimentadores de la ignorancia, maestros del no-saber. Es lo que ha subrayado recientemente François Roustang a propósito de Sócrates, insistiendo en lo que puede tener de tónico ese gesto

que parece únicamente negativo: es experimentando que se ignora todo como uno se ve impulsado a vivir, incitado a la acción para descubrir que todo camino se hace al andar.

La cuarta enseñanza es que esos sabios perturbadores aplicados a desestabilizar nuestras convicciones son como granos de arena en el engranaje de las máquinas de fabricar euforia. ¿Se instala la paz? ¿Triunfa la democracia? ¿La humanidad se desarrolla? ¿Reina el confort? Aquí están ellos para recordarnos que la guerra no está lejos, que la democracia es frágil, que la humanidad es mortal y que el caos es posible. Como ha destacado André Glucksmann, esas *casandras*, tan útiles, repiten machaconamente lo que no deseamos oír: que el mal existe, que los peligros y las crisis no desaparecen jamás, que oculta tras el progreso la tragedia continúa.

Esos hombres no abdican, no se doblegan, persisten en denunciar los errores, en enfrentarnos contra nuestras ignorancias, en desengañarnos de nuestras ilusiones, en subrayar nuestra confusión. Por eso debemos hacerlos revivir y reinventarlos. ¿No nos gustan? Es normal: tumbarse a la bartola es mucho más descansado.

La última enseñanza, a mi entender, es no dejar de aplicar sobre ellos sus propias convicciones. Nada hay más sencillo que instalarse en las certidumbres de la ignorancia, en el confort de la desestabilización incesante, en el tranquilo oficio de ser un Sócrates o un rebelde profesional. Ahora bien, en cuanto se convierte en una postura sistemática, en una acción previsible, en una revuelta estereotipada de repetición, la fuerza creadora de la desestabilización queda anulada. En lugar de expandir el horizonte, lo reduce. En lugar de la incierta democracia, le hacen la cama a los totalitarismos.

CAPÍTULO

8

Hablar para convencer

Demóstenes y Cicerón

Saturados de imágenes, hoy en día nos faltan las palabras. Especialmente las palabras políticas. En este campo, estamos acostumbrados a las frases cortas, los eslóganes, las fórmulas, los estereotipos. Las grandes disertaciones, destinadas a convencer, se han convertido en algo ajeno a nosotros. Y sin embargo, durante mucho tiempo, la democracia se alimentó de discursos largos y bien construidos, que se confrontaban a otros del mismo estilo para exponer al pueblo reunido la mejor solución cuando se enfrentaban a una crisis. Esos discursos parecen pertenecer al pasado.

Razón de más para redescubrirlos. Para recuperar esa forma singular de gobierno que encarnaron los grandes oradores. No son desestabilizadores como Sócrates o Diógenes. Más bien parecen sus antípodas. Si zarandean al público obligándolo a despertar y exhortándolo a abandonar la solución fácil de inhibirse y dejar hacer, siempre es en nombre de valores positivos: el honor de la patria, la independencia de la nación, la integridad de las costumbres, la austeridad de los antepasados... todas esas virtudes ya no nos pertenecen, incluso nos hacen sonreír. Pero para los oradores políticos de la Antigüedad estos valores representan un punto de apoyo esencial.

Su trabajo, al fin y al cabo, consiste en luchar contra la decadencia. Avivan las llamas cuando todo va por mal camino. Defienden la integridad contra la corrupción, la memoria de los comienzos contra el desgaste de los regímenes. Para detener la marea de la lasitud y las dimisiones, utilizan

cualquier método, desde la emoción al análisis, desde el recuerdo a la insinuación, desde la ironía a la rabia. Nos hablan de un tiempo en el que la política era una cuestión de palabras.

EL ATLETA DE LOS ALEGATOS

NOMBRE

Demóstenes, nacido hacia el año 384 antes de nuestra era en Atenas.

LUGAR

Atenas.

LEER

Las Filípicas.

POR

La intransigencia y la prosa.

La leyenda se apoderó muy pronto de la vida de Demóstenes. Sin duda, es el primer gran modelo de este perfil, a menudo repetido en la historia occidental y prácticamente desaparecido: un joven de honorable condición, ajeno a las grandes castas aristocráticas, que hace carrera gracias a su talento como abogado, amasa una considerable fortuna hablando para convencer y acaba encarnando una autoridad moral y política capaz de pesar en las grandes decisiones políticas de su país.

Hijo de un manufacturero fabricante de armas, Demóstenes habría podido ser rico si su padre no hubiese muerto cuando él tenía siete años. Sus tutores dejaron periclitar el negocio familiar, que, sin embargo, era de los más prósperos, y el joven solo recibió una mínima parte de lo que podía haber sido su herencia. Intentando hacer valer sus derechos y persiguiendo a sus tutores, negligentes o ineptos, es como empieza a descubrir la sutileza de las leyes y las reglas de la retórica.

Tenía, sin duda, grandes dotes para elaborar un discurso y construir una argumentación sólida. Pero también supo imponerse una disciplina férrea. Comprende, en efecto, que el oficio de orador también exige una voz potente, una elocución clara y nítida, una buena capacidad pulmonar y un

control eficaz de la gestualidad. Y todo eso se puede ejercitar y perfeccionar. Reales o legendarias, abundan las anécdotas sobre el entrenamiento al que se sometió Demóstenes.

Se ejercita a hablar en la playa los días de tempestad para cubrir con su voz el estrépito de las olas. Se pone guijarros en la boca para obligarse a articular con claridad. También dicen que subía a las colinas aguantando la respiración, que se encerraba durante semanas en un sótano con un espejo para mejorar su gesticulación. Aunque es imposible separar la realidad de la leyenda, su sentido es evidente: hablar ante una asamblea para convencerla exige un entrenamiento físico.

El orador no es simplemente jurista, político, psicólogo o lógico. No debe tener solo en cuenta los argumentos. La fuerza de las pruebas y la coherencia en el encadenamiento de los argumentos son una cosa. Otra cosa, esencial también, es el sonido de la voz y la entonación. A ello se añaden los efectos sorpresivos y la apariencia del cuerpo. Quien habla para convencer también ha de ser un actor. Debe interpretar las ideas para que estas sean eficaces.

No entro en los interminables debates acerca de la retórica y sus artificios respecto a la verdad racionalmente establecida. Entre la convicción superficial, basada en unas apariencias y en una astucia, y el resultado metódicamente establecido, fundamentado en un examen filosófico riguroso, hay una oposición que se remonta a Platón. También dejo de lado los meandros de la política ateniense en tiempos de Demóstenes. Evaluar su papel, comprender al detalle su toma de posición, juzgada a veces como demasiado voluntarista, exige unas explicaciones largas y fastidiosas.

Lo que aquí nos interesa es otra cosa: la relación entre esos extensos discursos y la democracia ateniense. Generalmente se olvida que esas exposiciones argumentadas son consustanciales a las instituciones democráticas. Es lo que explicaba muy claramente Nicole Loraux. Reproduzco aquí sus palabras, pues indican con exactitud la relación entre los largos discursos y la democracia.

La democracia directa es, evidentemente, un régimen en el que se toma la palabra. Pero lo que se valora no es el diálogo. Para los griegos, la palabra propiamente democrática es el «discurso largo». En la Asamblea, cuando los ciudadanos atenienses dudan entre varias decisiones posibles, cada propuesta de acción es presentada mediante un discurso que se toma su tiempo para recorrer todas las etapas del razonamiento y todos los puntos de la argumentación. El oyente no tiene que captar un mensaje cifrado, no tiene que descodificar un enigma: todo se le expone paso a paso. El ciudadano, por lo tanto, es libre de escoger con conocimiento de causa, tras haber escuchado, sopesado y comparado discursos opuestos. La elección entre las posiciones defendidas por cada uno de esos discursos depende de la decisión singular de cada ciudadano a través del voto.

No se trata de un diálogo. Los oradores no discuten entre ellos. Sus discursos pueden evidentemente responderse, y a menudo sus argumentos se contraponen. Pero siempre se dirigen a la Asamblea, porque es a ella a quien tienen que convencer. Cada uno de los dos oradores se dirige abiertamente a ese tercer actor que es la Asamblea. No buscan convencerse el uno al otro, sino convencer a un auditorio común. Y después de asistir a ese enfrentamiento público, la multitud decide. Así es como funciona la democracia ateniense.

El diálogo, en cambio, es para los griegos un género aristocrático. Consta de unidades cortas, es un «discurso breve». Y, sobre todo, se desarrolla entre dos personas y no está destinado a terceros. Así, en el *Gorgias* de Platón se dice que Sócrates se niega a comportarse como un político, a tener un auditorio, porque él solo quiere convencer a una persona a la vez, a la que tiene delante.

EL MAESTRO ABANDONADO

NOMBRE

Cicerón, nacido en el año 108 antes de nuestra era en Arpino.

LUGAR

Roma.

LEER

Los grandes alegatos, *La República*, los tratados filosóficos.

POR

El viejo estilo.

Cicerón ha caído en desgracia. Durante muchos siglos, sin embargo, conoció una notoriedad incomparable. Fue un abogado modélico, un político moralista, un filósofo pedagogo al que no se leía solamente por el clasicismo de su prosa y la hostilidad de sus alegatos. Era un vector de cultura, un transmisor del pensamiento griego al mundo latino, un ejemplo

de saber humanista y de integridad política. Por todo eso fue traducido, admirado e imitado por numerosas generaciones. Pertenece al fondo común del saber que debía conocerse.

«Garbanzo» (ese es el significado de *cicero*, apodo que recibió porque su abuelo cultivaba garbanzos) nació en una familia acomodada, pero siempre será considerado por los romanos como un provinciano, pues ni nació ni se crió en Roma. Llegó tardíamente a la ciudad, y, sin embargo, conoció en vida una gloria inmensa.

Con unas dotes extraordinarias para componer discursos y organizar alegatos, sin rival para convencer a un auditorio en un tribunal o en una asamblea política, supo encarnar las virtudes de la antigua república romana, el respeto a las leyes y a la moralidad pública, en un tiempo en que esa moral empezaba a declinar. En Catilina, Sila, César y Pompeyo encontramos hombres fuertes que pronto se convirtieron en dictadores, transformando rápidamente la antigua república en un régimen imperial.

En ese tiempo de cambios, Cicerón encarna la resistencia, la nostalgia de las antiguas virtudes y la austeridad. También es, durante siglos, la figura a través de la cual pueden comprenderse las principales ideas filosóficas de los griegos. Por él se supo en qué consistían las escuelas de pensamiento de los estoicos, los epicúreos, los discípulos de Aristóteles y los escépticos. Todos ellos se explican con claridad en sus obras. Él es quien traspasa conceptos y terminología del mundo griego al mundo romano. Cicerón realiza un importante trabajo de traducción para permitir la transferencia de nociones esenciales de una lengua a otra. Para encontrar equivalencias a los principales términos técnicos de los filósofos griegos se ve en la necesidad de adaptar el latín.

Se trata, por lo tanto, de un autor que se ha considerado a la vez como un modelo de oratoria, de virtud política y de divulgación filosófica. Teórico de las instituciones romanas, pedagogo de altos vuelos, personaje histórico, gran abogado que se enriquece con las minutas que cobra por sus alegatos, cada vez más demandados, Cicerón constituyó el corazón mismo de las humanidades. En la historia de la cultura clásica, pocos autores han sido tan estudiados. Hasta finales del siglo XIX, no había ningún médico,

notario, farmacéutico o notable que no tuviera en su biblioteca las obras de Cicerón. Los alumnos de los liceos lo traducían, y se aprendían de memoria fragmentos de sus discursos.

Actualmente, parece que ya casi nadie lo lee, salvo unos cuantos historiadores de la latinidad. Sus ventas en libro de bolsillo son bajísimas. Platón, Séneca y otros muchos autores antiguos están conquistando nuevos lectores. Cicerón ya no vende. Constituye el mejor ejemplo de la delicuescencia de una determinada cultura clásica. Muchos de los grandes autores de la Antigüedad que fueron durante siglos los transmisores de valores y de conocimientos de una generación a otra se han vuelto también obsoletos.

¿Cuáles son las razones de ese desinterés? Por una parte, sin duda hemos perdido el hábito de recurrir al filtro latino para acceder a las obras griegas. La pérdida de interés por los tratados «filosóficos» de Cicerón, como el *De officiis*, el *De finibus* o el *De fato*, es debida al hecho de que podemos acceder de una manera más directa y más fácil a las propias fuentes griegas. Sin embargo, esta es una explicación parcial.

La verdadera notoriedad de Cicerón, su incontestable timbre de gloria, eran la política y la retórica. Y ahí es justamente donde hay que situar su desaparición de la escena educativa. Cabe preguntarse qué encarnaba Cicerón para la posteridad. El modelo es sencillo: Cicerón es el abogado convertido en político, capaz de cambiar la opinión de toda una asamblea con la fuerza persuasiva de sus discursos. Este modelo duró siglos. Pero hoy ya no es el que se utiliza.

Cicerón fue admirado mientras el modelo del orador político que encarnaba continuó siendo eficaz. Los hombres de la Revolución francesa se construyen a sí mismos como oradores de este tipo: explican y justifican frente al auditorio las decisiones que hay que tomar y la dirección política que conviene seguir. En el siglo XIX, las asambleas parlamentarias de las democracias representativas y la justicia públicas se organizan según este paradigma. Victor Hugo dirigiéndose al Senado bajo la III República, Jaurès hablando a la Asamblea Nacional, Léon Blum y muchos otros, tanto de derechas como de izquierdas, encarnaron hasta mediados del siglo XX ese ideal de la elocuencia política y la persuasión.

El hecho de que la influencia de Cicerón se haya desvanecido y de que sus obras ya prácticamente no se lean está directamente ligado al cambio de estatus de los políticos y de la palabra política en nuestras sociedades. Radio, televisión e internet han transformado el discurso político en comunicación. Los enfrentamientos ya no se producen a través de discursos organizados, sino mediante imágenes, fotografías, películas, perfiles y frases cortas.

Cuando Jaurès, Clemenceau, Blum y los demás se subían a la tribuna de la Asamblea Nacional, el mundo encarnado por Cicerón tenía un sentido. No es solamente un mundo en el que los abogados pueden enriquecerse, aunque sigue siendo el caso. Es un mundo en el que el discurso político está construido, argumentado, escenificado, desarrollado, expuesto y ofrecido a la comprensión, al poder de convencer y a la posibilidad de objetar. Este mundo ya no existe.

QUÉ LECCIONES PODEMOS SACAR

Cicerón ya no aburre a nadie, Demóstenes tampoco. Ya no se traduce del latín ni del griego en el bachillerato. Ya no existe, por tanto, el riesgo de que sufran el triste destino reservado a los autores escolares, que acaban abandonados a causa del aburrimiento que provocaron en clase. Por eso mismo ha llegado la hora de visitarlos, como si fuéramos de excursión a un lugar exótico, pintoresco, lleno de cosas inesperadas. ¡Imagínense! ¡Unos oradores, qué tribu tan curiosa!

Una gente que discute de política con frases bien construidas, siguiendo un guión, con argumentos y posiciones claras.

Unos intelectuales que también son artistas, son autores, son compositores, son intérpretes de alegatos en los que se departe de temas como la nación, la virtud, el honor, la independencia y la libertad.

Unos pensadores y unos actores que hablan humanamente con otros seres humanos, que se supone que son capaces de reflexionar, de comprender, de juzgar, de estar de acuerdo o en desacuerdo con ellos, y que también podrían argumentar por qué y sobre la base de qué argumentos.

Unos hombres de Estado que no desprecian a su auditorio, que atacan a sus adversarios, que se exponen a ser rebatidos, al juicio público y al tribunal de la razón.

¿Acaso no nos hacen falta?

QUINTA PARTE

Morir en paz

«Quien no teme a la muerte, no teme las amenazas.»

CORNEILLE, *El Cid*, acto II, escena 1.

Nuestras costumbres, en lo tocante a la muerte, son algo descuidadas. Raras veces pensamos en ella, y lo hacemos de forma vaga; en general, preferimos dejar el tema de lado y ocuparnos de otra cosa.

Los hombres de la Antigüedad hacían exactamente lo contrario. Supieron conceder a la muerte una atención constante, diversa, aguda, tan exacta y precisa como fuese posible. Se esforzaron por grabarla en su espíritu y por extraer de ella todas las consecuencias.

No lo habrían logrado sin meditar sobre la cuestión del tiempo, sobre los valores respectivos del instante y de la duración, sobre las relaciones entre la plenitud de un momento y la sucesión de los días y los años.

Esto es algo que nosotros hacemos cada vez menos. Absorbidos por el minuto presente, y luego por el siguiente, y después por el que viene a continuación, aturdidos por la sucesión de las novedades que nos brinda cada hora inmediatamente reemplazada por otra nueva, perdemos de vista la sucesión de las edades, las generaciones y los siglos.

De hecho, perdemos el tiempo. Aunque se supone que lo ganamos (gracias a las máquinas y a las diferentes formas de racionalización del trabajo), no solo nos falta tiempo, sino que nos ocurre algo aún más grave, y es que el tiempo se nos escapa. Esquivamos el pensamiento de esa relación necesaria de la misma manera en que rehuimos el pensamiento de la muerte. Evidentemente se trata del mismo gesto. Pero no siempre nos damos cuenta.

Leer a los antiguos nos lo pone de manifiesto rápidamente. Entre los historiadores que se enfrentan al tema del tiempo que se escapa y los filósofos que se supone que enseñan a morir, el combate es el mismo.

CAPÍTULO

9

Saber el precio del tiempo

Heródoto y Tucídides

No son historiadores lo que necesitamos. Ni libros de historia. Las librerías están llenas de ellos, los lectores no cesan de pedirlos. Pero esa fiebre también es un síntoma, uno de los signos compensatorios de una extraña enfermedad que se ha apoderado de las sociedades postindustriales. «Presentismo» lo llaman unos, «cortoplacismo» lo llaman otros. Esta patología se caracteriza por una pérdida de las perspectivas temporales. Todo ocurre ahora. Ni el pasado ni el futuro significan ya gran cosa.

¿Qué se ha disuelto? La convicción de heredar algo de los siglos anteriores, el deber de transmitir algo a las generaciones siguientes. Todo eso se ha difuminado misteriosamente. En poco tiempo, casi hemos visto borrarse la antigua y banal conciencia de estar situado en un momento dado del desfile de los siglos, dependiendo de los siglos que nos precedieron y que serían responsables, en gran parte, de los que nos seguirán. Diagnosticar las causas de ese vasto fenómeno sería otro tema.

No obstante, la compañía de los antiguos puede atemperar ese disfuncionamiento. Con las culturas griega y romana se inventan, en efecto, la historia, el trabajo de los historiadores, el sentido de un relato de los hechos memorables que se considera necesario recoger e inscribir para legarlo a la posteridad. Sin duda, los grandes historiadores griegos (Heródoto, Tucídides) y romanos (Tito Livio, Tácito) no hacen exactamente el mismo tipo de trabajo que nuestros historiadores modernos. Tienen

objetos y métodos distintos. Pero las intenciones y las perspectivas de conjunto son lo bastante similares como para que podamos pensar que tienen puntos en común.

CURIOSIDAD POR LOS OTROS

NOMBRE

Heródoto, nacido hacia el año 484 antes de nuestra era en Halicarnaso.

LUGAR

El viaje.

LEER

Historia.

POR

Su interés por los otros.

¿Qué significa «invención de la historia»? Heródoto publica una *historia*, y el término significa tanto «investigación» o «encuesta» como «historia». Su intención principal es contemplar en perspectiva las guerras médicas que tiene ante los ojos y que enfrentan, desde hace muchos años, a los griegos con los persas. Heródoto proyecta describir su trasfondo. Quiere comprender de qué manera esas largas guerras, que resultaron decisivas para la supervivencia de los griegos y para la construcción de su identidad, se gestaron en épocas anteriores. Remontándose al pasado de los griegos y al de los persas, aclarando hechos y formas de vivir y de pensar, Heródoto no solo pretende describir unos acontecimientos, sino comprender sus causas, discernir su lógica interna, reconstruir el hilo de aquello que ha producido el resultado que tenemos a la vista.

Conviene, por lo tanto, situar la invención de la historia en la conquista, por el pensamiento griego, de la objetividad. Esa objetividad se elabora en otros campos distintos de la historia: la física, la astronomía, la geografía, la observación de fenómenos meteorológicos, las ciencias naturales, e incluso, en cierto sentido, en el pensamiento filosófico propiamente dicho. En todos

esos registros encontramos un mismo proceso: salir del mito, pasar del mito a la razón, abandonar la palabra poética y afirmativa para construir un saber lógico y coherente, comprobable por todo el mundo de forma efectiva.

Del lado del mito impera el relato de los orígenes, el nacimiento legendario del pueblo griego, las hazañas en las que se enfrentan y se apoyan, en combates emocionantes y aterradores, dioses y héroes, hombres extraordinarios, poderosísimos, semidioses coronados de gloria y de misterio.

Del lado del *logos*, de la racionalidad, el historiador preguntará si lo que se dice es cierto, si lo que cuenta determinado relato es imaginario o real. Uno de los primeros criterios de esa objetividad de la historia es la verosimilitud. Heródoto, y tras él todos los historiadores de la Antigüedad, se preguntan si los materiales de los que disponen (relatos recogidos, palabras repetidas, leyendas locales) son o no dignos de fe. Seleccionar y establecer aquello que es verosímil son las primeras tareas de la racionalidad historiadora.

Y todo ello acompañado de la atención que se presta a otras culturas. Heródoto está animado por un deseo permanente de descubrir. Quiere saber cómo viven los pueblos, cuáles son sus costumbres, sus creencias, sus maneras de vestir, de alimentarse, de rendir culto a sus divinidades particulares, cuál es su forma de viajar o de hacer la guerra. Esto es lo que le apasiona: lo que puede saber de los egipcios, aprender sobre la India, oír hablar de los persas o los escitas.

Aquí, el nacimiento de la historia se confunde evidentemente con el de la etnología y la antropología. Heródoto es el primero que intenta definir las especificidades de los otros y la identidad de los griegos. Se aplica a ello con una curiosidad intensa, una especie de apetito jamás saciado. Plutarco lo considerará «barbarófilo», sospechando que siente por los bárbaros un aprecio excesivo. Es, por supuesto, una acusación polémica, porque Heródoto no prefiere a los bárbaros. Se conforma con no despreciar, en general, a los pueblos extranjeros. Admira especialmente a los egipcios por la altura de sus conocimientos, la potencia de su saber y la antigüedad de su ciencia y su religión.

Pero no se trata tanto de amor o de amistad como de curiosidad. Lo cual es muy diferente. Esa voluntad de saber impulsa a Heródoto a recoger informaciones y a clasificarlas para proporcionar a los griegos muchos detalles acerca de los pueblos que los rodean y que se ignoraban antes de él. Sin embargo, al mismo tiempo, analiza a los otros a través del filtro de los esquemas griegos. Así, en el libro III de su *Historia* (§ 80-82) explica una deliberación que, supuestamente, tuvo lugar entre los persas para determinar el mejor régimen político.

Se trata de una discusión asombrosa, él mismo lo subraya, pues reproduce en tierras bárbaras un debate griego clásico. La discusión presuntamente opone a tres personajes: Otanes, que defiende la democracia; Megabizo, que defiende la oligarquía; y Darío, que está a favor de la monarquía. Al atribuir a los persas semejante discusión, y sobre todo la presencia de un defensor del gobierno democrático, Heródoto parece realmente muy generoso.

Sus contemporáneos consideran que todos los persas están sometidos a una única voluntad imperial, «esclavos de uno solo», en las antípodas de la igualdad que la democracia hace reinar entre los griegos. Atribuirles esa discusión es igualar a los persas con los griegos, por lo menos desde el punto de vista del discernimiento de los posibles regímenes políticos.

Esa generosidad aparente puede leerse en sentido inverso: se trata, por parte de Heródoto, de una pura y simple proyección. De hecho, proyectando sobre los persas sus propias concepciones políticas, pretende acabar con los prejuicios acerca de ellos. Para escoger la forma monárquica con la cual se gobiernan, es preciso que los persas hayan mantenido una discusión parecida a la que pueden entablar entre ellos los filósofos griegos. Por consiguiente, la atención prestada a los demás es más una asimilación del otro a las propias ideas que un descubrimiento efectivo de su alteridad.

LA OBSESIÓN POR LA POSTERIDAD

NOMBRE

Tucídides, nacido hacia el año 460 antes de nuestra era cerca de Atenas.

LUGAR

Atenas.

LEER

La guerra del Peloponeso.

POR

Su sagacidad política.

En *La guerra del Peloponeso*, Tucídides también tiene como objetivo comprender las causas del conflicto y los entresijos de su desarrollo. Incluso quiere poner de manifiesto los aspectos económicos, políticos, sociales y psicológicos de las múltiples características de ese gran engranaje. Sin embargo, si bien esos términos siguen siendo los nuestros, no deben hacernos creer demasiado precipitadamente que Tucídides es un historiador de nuestro tiempo.

Una notable diferencia, por ejemplo, radica en la reconstrucción de los relatos y los discursos que pronuncian, supuestamente, sus protagonistas. Tucídides, como la mayoría de los historiadores de la Antigüedad, es más un escritor que un archivista. Su preocupación mayor no es la verdad de los hechos, sino la elocuencia del discurso y las frases bien compuestas. Antes de cualquier batalla, se supone que un general arenga a las tropas, se dirige a los soldados para recordarles las gestas de sus antepasados o las intenciones aviesas del enemigo. Es un momento de argumentación, de elocuencia, más que de gestión militar.

Tucídides pone mucho esmero, y probablemente obtiene un gran placer, construyendo esos discursos. Son piezas de antología: hacen balance de la situación económica o militar, analizan la psicología de los adversarios, justifican las decisiones tomadas... Esos discursos ficticios combinan varios géneros. Su composición propiamente literaria los destina evidentemente a los lectores del porvenir. Así, no se está hablando a los hombres de la tropa, que son los que supuestamente escuchan.

El historiador antiguo se dirige a la posteridad. De buen comienzo, su auditorio son los siglos venideros, el futuro es su terreno y el horizonte más lejano su esperanza. El relato de los acontecimientos no es, en última instancia, más que un pretexto, indispensable, sí, pero secundario. Explicar

quién ganó esa batalla, en qué fecha y en qué circunstancias fue necesario librarla, no es en ningún caso suficiente. Hay que poder extraer de todo ello alguna lección, en particular, alguna lección moral.

Por eso, la selección de los hechos, su composición y su perspectiva tienen más que ver con el quehacer del novelista que con los métodos del historiador. Y es que, una vez más, la posteridad está incluida en el relato. Desde el principio, el autor tuvo la sensación de que la guerra del Peloponeso sería decisiva. Por eso sigue todas sus peripecias.

Estamos ante un historiador contemporáneo de la guerra que observa, un historiador que escruta su desarrollo y sus lances durante dieciocho años. Su decisión inaugural es haber considerado que se trataba de una situación crucial. Imaginemos a un contemporáneo que hubiese tenido la impresión, el 11 de septiembre de 2001, de que aquel día empezaba a desarrollarse un conflicto crucial para la historia contemporánea. Se habría puesto a seguir todas las estrategias de la guerra contra el terror, desde los atentados de los movimientos terroristas hasta la evolución de las estrategias respectivas de Al Qaeda, la CIA, etcétera.

Esta comparación encontrará en seguida su límite, pero como punto de partida no me parece incorrecta. Lo asombroso, sin embargo, es otra cosa. Tucídides no solo tiene la convicción de que esa guerra que está empezando ante sus ojos será importante en el futuro, también tiene la sensación de que todas las informaciones y todos los testimonios que pueda recoger, todos los discursos que reconstruya y todas las explicaciones que dé acerca de esa larga crisis, compleja y decisiva, constituirán una obra que perdurará en el tiempo.

Eso es lo que ya no sucede ahora, y lo que nos parece muy sorprendente. El historiador está obsesionado con la posteridad, de la misma forma que ya los héroes de Homero intuían que sus hazañas continuarían cantándose a través de los siglos. La obra que está escribiendo, nos dice Tucídides al principio, constituirá un *ktema es aei*, un «tesoro para siempre». El trabajo del historiador constituirá un acervo definitivo, una obra que valdrá para la eternidad.

QUÉ LECCIONES PODEMOS SACAR

¿Deberíamos, por lo tanto, considerar a los historiadores antiguos como héroes singulares, que libran a su manera un extraño combate contra la muerte? No es imposible. Al fin y al cabo, hacen hablar a los difuntos, conservan tanto las gestas como las pequeñas bajezas de los desaparecidos, graban para el porvenir las alianzas, las traiciones, las hazañas y las ruindades de unos y de otros. Intentan retener, aunque tengan que reinventarlas, las palabras que han pronunciado, los grandes momentos de elocuencia de los políticos y los generales. Se esfuerzan por comprender la psicología de los actores desaparecidos, así como las causas y las consecuencias de los hechos pasados.

Con la ambición, siempre tenaz, de que esa gran cantidad de detalles y de razones pueda conservarse eternamente. De hecho, si escrutan la vida, es, por un lado, para que esta escape a la muerte, pero también para devolverla a la muerte fijándola en la memoria para siempre.

CAPÍTULO

10

Irse sin lamentos

Calano y Séneca

Se ha repetido mil veces: nuestra época carece, más que ninguna otra, de familiaridad con la muerte. Los individuos continúan muriendo inexorablemente, por supuesto. Pero a escondidas, apartados, en el hospital, casi de prisa y corriendo. La espera de la muerte, su preparación, la celebración de su llegada, no figuran en el centro de nuestros desvelos. Es como si hubiésemos perdido la noción de que somos mortales. Cuando pensamos en ello, lo hacemos al desgaire, a ratos, de forma indirecta, casi vergonzante. Apartamos ese pensamiento. Nos esforzamos, pese a todo, por retrasar su llegada y por combatir los efectos del tiempo. Empujamos los límites, pero sin contemplarlos.

En cambio, la preocupación por la muerte es una cuestión central para los antiguos. Los griegos llaman a los hombres «los mortales», por oposición a los dioses que no mueren, naturalmente, pero no solo por eso. Entre todos los seres vivos, destinados por tanto a perecer, los hombres son los únicos que tienen conciencia de que su fin llegará un día. Los únicos que anticipan su desaparición y que se interrogan sobre lo que ocurrirá después.

Contrariamente a nosotros, los griegos y los romanos consideran que el miedo a la muerte es el primer terror que hay que conjurar. Todas las escuelas de sabiduría se esfuerzan por dominarlo. Deshacerse de ese pánico equivale a vivir serenamente, puesto que se ha eliminado el obstáculo principal que nos lo impide. No temer a la muerte es el segundo de los

cuatro elementos del remedio de Epicuro. Desea que se comprenda que la muerte no es nada, que solo es una privación definitiva de sensaciones. De esa ausencia completa no tenemos, en rigor, nada que temer. Por consiguiente, hay que desembarazarse (Epicuro insiste en ello, y también Lucrecio) de la ilusión frecuente que nos hace creer que una vez que hayamos muerto sentiremos algo. Es imposible, puesto que la destrucción de los órganos de los sentidos provoca la pérdida de toda sensación. Son insensatos, pues, los que temen que su cadáver sea devorado por los leones, o se preocupan de la tumba en la que se pudrirán, porque, por definición, no sentirán nada.

Si la muerte no es nada, el momento de morir, en cambio, sí es importante. Ese momento de la muerte, a ojos de los antiguos, nos descubre de qué está hecha una vida. Es el instante capaz de revelar, sin escapatoria posible, qué tipo de individuo somos. De ahí el interés de los antiguos, que nosotros hemos perdido totalmente, por la forma de morir, por las últimas palabras que se pronuncian, por la actitud de cada uno durante su agonía. Para los hombres de la Antigüedad, es un momento verdaderamente crucial y revelador. Nosotros, por el contrario, tenemos la costumbre de morir más bien apartados, sin que nadie nos mire. Cuando alguien muere, no lo contemplamos. No observamos las agonías ajenas. Es exactamente lo contrario de lo que hacían los antiguos: el momento de la muerte, para el cual uno se ha estado preparando, permite demostrar lo que se es, de forma que los demás comprendan con quién han tenido tratos.

«Se ve el fondo del puchero», como dice Montaigne, perpetuando esa tradición. Por eso, los antiguos prestan tanta atención a la muerte de los sabios y los filósofos. Últimos momentos, últimas palabras: Empédocles arrojándose a la lava del Etna, dejando solo sus sandalias; Crisipo muerto de risa tras haber visto a un asno comiendo higos a su lado; Diógenes intoxicado por la ingestión de un pulpo crudo... Sin olvidar a Sócrates, con su muerte forzosamente ejemplar y forzosamente sublime. Respetando las leyes en las que se ha criado, acepta la injusta condena a muerte pronunciada contra él por el pueblo de Atenas en asamblea. Se niega a evadirse, cuando era habitual que un condenado a muerte, especialmente por razones políticas, escapara antes de la ejecución de la sentencia y

viviera en el exilio el resto de sus días. Sócrates rechaza esa solución que le proponen sus discípulos. Como ya hemos dicho, ingerirá la cicuta, un veneno que paraliza lentamente. El frío invade su cuerpo, que se va entumeciendo. El proceso dura varias horas. Sócrates es obligado a tomar varias dosis sucesivas y, durante ese tiempo (tema que ha inspirado numerosos cuadros clásicos), consuela a sus discípulos y les da algunas lecciones de filosofía, de sabiduría, de civismo y de grandeza humana.

Parece pues, que ilustra a la perfección la fórmula que Platón le atribuye en el *Fedro*: «Filosofar es aprender a morir». Una frase singular, paradójica, pues todo aprendizaje supone una repetición. Aprender a tocar la flauta es ensayar con ella muchas veces, volver a empezar una y otra vez. Pero nadie muere varias veces, ni empieza una y otra vez a morir. Es imposible aprender lo que solo se producirá una vez.

La fórmula significa tan solo que se trata de «prepararse para», de «preocuparse de». *Melete thanaton* designa la preocupación, el cuidado (*melete*) dedicado a la muerte (*thanatos*). Ese aprendizaje volvemos a encontrarlo en una larga tradición occidental, desde Montaigne a Schopenhauer. Pero puede entenderse de dos maneras. En la primera, los filósofos «aprenden a morir» en el sentido de que se desvinculan progresivamente de los bienes de este mundo, se niegan a aferrarse a la vida y no se sumergen en los deseos, los placeres y las sensaciones. Platón atribuye a los filósofos ese rechazo de la vida, y, concretamente, lo aplica a Sócrates en muchos pasajes del *Fedro*. Es probable que se trate más de su propia tendencia al ascetismo que de la enseñanza originaria de Sócrates.

Más vale comprender —y este es el segundo sentido posible— que se trata de pensar en la muerte, de vivir con esa preocupación, de no perder de vista el hecho de que uno va a morir. Este cuidado no significa que se viva con aprensión, que uno se deje invadir por el miedo o que esté obsesionado con esa idea. Al contrario: la conciencia del carácter finito de nuestra existencia, la meditación aplicada a nuestra finitud, las consecuencias que se pueden sacar para la conducta cotidiana, de cada hora, de cada día, nos liberarán de esa angustia.

Seguramente nosotros, que estamos tan lejos de todo ello, no somos capaces hoy de recuperar realmente la amplitud y la profundidad de esa preocupación liberadora. Pero podemos, al menos, gracias a la lectura de estos textos, intentar compensar algunos de los daños causados por nuestra actual despreocupación. Porque una vida que ignora que va a morir, que elige no saberlo, que aparta su atención y su mirada, que se cree sin límites, sin tope alguno, y se imagina poder continuar indefinidamente, ya no es una vida humana.

UNA PIRA ESPECTACULAR

NOMBRE

Calano, nacido en la India hacia el año 370 antes de nuestra era.

LUGAR

Norte de la India.

LEER

Vida de Alejandro, de Plutarco.

POR

Una leyenda olvidada.

El primer ejemplo de muerte filosófica que me interesa es mal conocido. La muerte del indio Calano, célebre en la Antigüedad (son varias las alusiones a él que encontramos a lo largo de los siglos), no ha dejado, en la cultura moderna, ninguna huella significativa. Razón de más para examinar los elementos que han sobrevivido. En las *Vidas paralelas*, Plutarco menciona, en un momento de la *Vida de Alejandro*, la presencia junto al joven conquistador de dos sabios indios, Dadamis y Calano. Son «gimnosofistas», como dicen los griegos, unos sabios (pues «sofistas» deriva de *sophia*, que significa «sabiduría») que viven desnudos (*gumnoi*). Esos sabios desnudos son unos ascetas indios que han hecho voto de desnudez.

La primera vez que Plutarco los menciona es para subrayar lo mucho que a Alejandro le interesa la filosofía. Ha seguido las lecciones de varios filósofos griegos y también se interesa por lo que piensan estos sabios de la

India. Sobre las relaciones de Alejandro con las sabidurías indias, existen varios testimonios, especialmente el del Pseudo Calístenes, que en *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia* da unas indicaciones interesantes. Entre los griegos y los filósofos de la India, las relaciones fueron, en efecto, más numerosas de lo que generalmente se cree.

Calano recibió a Onesicrito, un discípulo de Diógenes, y lo primero que le pidió es que se desnudara si quería hablar con él. El otro sabio indio, Dandamis, tal vez más prudente, sostuvo que no era necesario. Calano aparece, pues, como un personaje rígido. Es dogmático hasta el punto de querer imponer a los griegos sus propias costumbres. Sin embargo, su presencia impresionó a los griegos, que lo mencionarán durante siglos como ejemplo de sabiduría. Este brahmán, que estuvo más de un año con las tropas de Alejandro, lleva un nombre griego forjado a partir del vocablo *kala*, que en sánscrito significa «salvación». Lo llamaron «Calano» porque hablaba del *kala*... Este apodo se convirtió luego en un nombre común: los «calanos» (*kalanoi*, en griego antiguo) designan, en algunos textos, a los indios.

Lo que más impresionó a los griegos fue la muerte de Calano. He aquí el relato que de ella hace Plutarco: «Allí Calano, habiendo sufrido algunos días una incomodidad de vientre, pidió que se le levantara una pira, y llevado hasta ella a caballo, hizo plegarias a los dioses y libaciones sobre sí mismo, saludó a los macedonios que se hallaban presentes, y los exhortó a que aquel día lo pasaran alegremente y en embriaguez con el rey, diciendo que a este lo vería dentro de poco tiempo en Babilonia. Luego que les hubo hablado de esta manera se reclinó sobre la pira y se cubrió la cara, y no hizo el menor movimiento cuando le quemó el fuego, sino que, manteniéndose en la misma postura en que se había recostado, se ofreció a sí mismo como víctima, según el uso ancestral de los sofistas de su país».

Este relato, bastante extraño por cierto, no corresponde, pese a lo que dice Plutarco, a los ritos propios de los brahmanes. No es imposible que un hombre vivo se inmole por el fuego en una pira, pero el hecho es excepcional. Normalmente, se le incinera una vez ya ha fallecido. La forma en que muere Calano no constituye una práctica normal ni frecuente en la India. Sin embargo, esta escena se ha convertido en canónica para los

griegos. Seguramente, quedaron tan impresionados por el espectáculo de aquel hombre muriendo entre las llamas sin un grito, delante de todo el ejército macedonio, que los textos no se cansaron de repetir que todos los indios morían así.

La muerte de Calano dio lugar a un mito duradero sobre la muerte filosófica en la India. Lo encontramos también en *Peregrinus Proteus*, de Luciano: este cristiano convertido en cínico, tal como había anunciado, pondrá fin a sus días subiéndose vivo a una pira «como hacen los indios». Muy tardíamente, a comienzos de la era bizantina, todavía se menciona a Calano para describir la forma en que mueren los brahmanes.

Lo que impresionó a los griegos no es el carácter extraño y casi exótico de ese presunto ritual. En esta muerte voluntaria veían realizarse, sobre todo, la voluntad más importante del sabio, suficientemente firme, suficientemente libre y fuerte como para decidir poner fin a su existencia si las circunstancias lo exigían. El estilo valiente, y también enigmático, del suicidio de Calano les pareció una muestra de autocontrol excepcional, la manifestación de una sabiduría superior.

Si prescindimos de la llegada a caballo, la cara cubierta y la pira grandiosa, Calano puede inscribirse en una tradición que recorre Grecia y Roma: la de la muerte voluntariamente asumida que uno se da a sí mismo cuando es necesario, y sin mayores alharacas. Esto se ve más claramente aún en el ejemplo, este sí bien conocido, de la muerte de Séneca.

UN SUICIDIO MUY LARGO

NOMBRE

Séneca, nacido el año 4 antes de nuestra era en Córdoba.

LUGAR

Roma.

LEER

Epístolas morales a Lucilio.

POR

Su estilo de pensamiento y de escritura.

El estoicismo es, en primer lugar, una filosofía del hacer, de la costumbre, del acto. Se trata de aplicar los preceptos. Lo esencial es la acción, lo que uno hace, más que las intenciones que se tengan. Este aspecto de la doctrina estoica, cuando se aplica a la muerte, puede entenderse de dos maneras.

Se puede comprender que morir es lo que hacemos de forma permanente, constante, prácticamente cotidiana. Así, la muerte, en el pensamiento de Séneca, no es ese punto final que llega, como por sorpresa o por añadidura, al final del recorrido. Todo lo contrario: la muerte nos acompaña de principio a fin, la vivimos día a día, progresamos hacia ella de hora en hora.

Por otra parte, es inexacto expresarse en esos términos de progreso o de trayecto hacia un final. Séneca insiste, más bien, en la coexistencia permanente de la vida y de la muerte, en una estrecha interrelación. O, más exactamente, en su coextensividad: desde el instante mismo en que uno ve la luz, toma el camino de la muerte, va hacia el inevitable final, como dice en uno de sus primerísimos textos, la *Consolación a Marcia*. El espacio de la vida y el de la muerte progresiva se superponen exactamente. Morir es una actividad de cada día. En este sentido, tenemos una costumbre de la muerte, una práctica permanente que no se puede reducir al instante en que morimos, ya que lo precede durante toda la existencia.

La otra forma de entender la relación de la muerte con esa filosofía de la acción es, evidentemente, el hecho de procurarse la muerte uno mismo, de forma soberana. Existe, sin duda, una larga fascinación de Séneca por el suicidio. Debemos ser libres de escoger nuestra muerte, pensaba él. Si bien nuestra vida afecta a los demás, nuestra muerte, en su opinión, no afecta a nadie más que a nosotros. Colecciona, por así decir, los suicidios de gladiadores, de bárbaros o de esclavos, de gentes oprimidas, dominadas y sometidas que, al decidir darse la muerte más que sufrirla, manifiestan, a través de este gesto, su libre humanidad, el último arrebato de su independencia.

Este pensamiento acompaña a Séneca a lo largo de su vida meditativa. Camina al ritmo de los progresos que hace la filosofía de este alto funcionario. Porque Séneca no es un profesional: al principio, aborda la

filosofía como aficionado y, a fuerza de ejercitarse, acabará siendo uno de los principales maestros del pensamiento estoico. Su primer texto, redactado para consolar a Marcia de la pérdida de su hijo, llega a contener un elogio de la muerte, «el más bello invento de la naturaleza».

De entrada, para Séneca, la vida solo es amable en la medida en que va seguida de la muerte. Esta nos permite escapar cuando sufrimos demasiado, igual que, con su sola presencia en el horizonte, nos incita a implicarnos más intensamente en lo que vivimos. Imaginemos que no muriéramos: seríamos otros. No seríamos verdaderos seres humanos. Porque lo que nos define ante todo, dice Séneca, es que «solo somos huéspedes de paso».

Por eso, hay que meditar constantemente sobre la muerte. Sin duda la manera de pensar en ella puede variar según las circunstancias y los contextos, pero se trata efectivamente de pensar siempre lo mismo. En la vigésima carta a Lucilio, Séneca se interroga: «¿Qué es la sabiduría? Es querer o no querer siempre las mismas cosas». Podríamos precisar: es pensar o no pensar siempre las mismas cosas. Por eso, en la carta 70, hacia el final de su vida, Séneca vuelve a repetir que la muerte es «el puerto», el lugar de destino de esa navegación que es nuestra existencia, sean cuales fueren la duración del viaje y los avatares del periplo.

Lo importante no es lo larga que sea una vida, el número de años que perdure, sino su intensidad y, sobre todo, su rectitud. En la carta 70 afirma que «lo que es un bien no es vivir, sino vivir bien, y hay que preocuparse sin cesar de lo que será la vida, no de lo que durará». Así mismo, no se trata de morir más o menos tarde, sino de «morir bien o morir mal». ¿Qué significa «morir bien» o «morir mal», según Séneca? Morir bien es saber abandonar sin quejarse la mesa del banquete, no lamentar lo que es inexorable, haber vivido lo bastante de forma recta y libre para no sentirse apegado a lo que necesariamente se debe abandonar.

«Morir bien» también es escoger la propia muerte antes que sufrir una muerte indigna. Séneca había meditado mucho acerca de su suicidio y había repetido una y otra vez que era una forma libre y digna de salir de la existencia, y sabía que un día recibiría la orden de poner fin a su vida. Es lo que ocurría, bajo el Imperio, cuando el emperador quería deshacerse de

alguien perteneciente a la élite. Séneca se lo esperaba, porque uno no podía ser, impunemente, el preceptor de Nerón. Entre el estoico Séneca y aquel monstruo se fue tejiendo una historia de fracaso y de odio.

Séneca intentó convertir a Nerón en un filósofo, un emperador ilustrado, una persona humana equilibrada. Aquello en lo que se convirtió finalmente el emperador significa el fracaso total de su pedagogía. Por su parte, Nerón sentía hacia su antiguo maestro un odio inextinguible: todo lo que Nerón deseaba ser es lo que Séneca no valoraba. Nerón se construyó a sí mismo en contra del filósofo. Tener ocasión de ordenar a su antiguo preceptor que se suicidara fue una satisfacción para él. El pretexto fue una conjura organizada por Pisón. Séneca no participó en ella, pero se mencionó su nombre...

El fin no se desarrolló como estaba previsto. Nos lo cuenta Tácito. Séneca va a consolar a su esposa y a dictar sus últimas voluntades; en ningún momento pierde la serenidad propia de los sabios. Mientras su sangre fluye y sus fuerzas van declinando, continúa transmitiendo a quienes lo acompañan sus últimos mensajes filosóficos. Esta constancia del sabio, como ha subrayado Paul Veyne, también es una forma de resistencia política al absolutismo del emperador.

Existe, sin embargo, una faceta menos estética de esa muerte. La agonía es larga y difícil. Probablemente a causa de su régimen de vida, su buena salud o su delgadez y su fortaleza, el cuerpo de Séneca resiste mucho rato a sus esfuerzos por hacerlo morir. Tácito cuenta que se abrió las venas, pero que salía poca sangre. Se hizo cortes en las piernas para aumentar la hemorragia. Pero eso tampoco fue suficiente. Tiene que tomar un veneno que guardaba por si acaso. Tampoco este hace el efecto deseado. Finalmente, introducen a Séneca en un baño caliente donde el vapor, combinado con los efectos del veneno y las hemorragias, termina por asfixiarlo.

QUÉ LECCIONES PODEMOS SACAR

Nuestra preocupación no es morir a la manera de Séneca de un suicidio lento, difícil, impuesto, y, al final, grandilocuente y penoso. Estamos, incluso, en las antípodas de esas escenas que fascinaron a los hombres de la Revolución francesa y a otros adeptos de los sacrificios heroicos. La agonía de Séneca tuvo una vasta posteridad, tanto en la pintura como en la literatura europea del neoclasicismo, en la que muchos relatos acaban convirtiendo a Séneca en una especie de Cristo.

Lo que nosotros necesitamos es otra cosa: recordar, más allá de las leyendas o de las representaciones estereotipadas, la necesidad de vivir dentro de nosotros en la proximidad, o incluso en presencia, de una muerte progresiva, inexorable y tenaz. La idea que debemos recuperar no es pues, en sentido estricto, ni la del suicidio ni la del terror a morir.

Es, ante todo, la de una íntima familiaridad con la muerte. Nuestra vida solo tiene peso verdaderamente, solo tiene lastre y sentido, si nos sabemos mortales. No con un saber abstracto, lejano y general, sino al contrario, con un conocimiento interno, continuo, fruto de un entrenamiento continuo. Es el ejercicio al que Séneca y muchos autores antiguos no cesan de convidarnos.

Este adiestramiento es tanto más indispensable cuanto que, como ha demostrado la historia contemporánea, el aumento de la esperanza de vida, así como las preocupaciones y los cuidados de que es objeto, puede ir acompañado de una proliferación de masacres, de una intensificación sin precedentes de la indiferencia y la barbarie. Es posible que tener la muerte en mente y esforzarse en prepararse para ella de forma continua, lenta y permanente sea un medio de contribuir a no asesinar al otro y a no olvidarse de uno mismo.

CONCLUSIÓN

Humanidades y humanidad

> «Los antiguos, señor, son los antiguos, y nosotros somos la gente de ahora.»
>
> MOLIÈRE, *El enfermo imaginario*, acto II, escena 7.

¡Sería tan fácil, si tuviéramos una receta para vivir! Bastaría seguir las instrucciones: ingredientes, utensilios, recipientes, temperaturas, tiempos, salpimentar y... listos. Viviríamos conforme a un modelo experimentado, siguiendo una tradición indiscutible. Sería tranquilizador. Por lo menos al principio. De hecho, ese encuadramiento estricto pronto resultaría asfixiante. Y, finalmente, insoportable.

Por lo tanto, no son trucos prácticos, argucias o recomendaciones para el día a día lo que hay que solicitar a los antiguos. Cada uno puede, evidentemente, obtener de un determinado autor antiguo un consejo experto o una regla concreta. No falta dónde escoger: embriagueces, ayunos, trances, posesiones, deducciones, acertijos, ejercicios espirituales, éxtasis, desencantos, exhortaciones, provocaciones, parodias, reglas de conducta, rebeliones, exámenes de conciencia... En la herencia griega y romana encontramos de todo, y bajo mil formas. Las reservas son impresionantes.

Pero sería un error limitarse a eso. Algunos miles de textos han cruzado los siglos; representan, a grandes rasgos, el 10% de lo que se escribió en la Antigüedad. Pero no son un almacén de curiosidades ni una tienda de

accesorios. Tomar una máxima cualquiera y tratar de aplicarla hoy, fuera de su contexto, aislada del conjunto que le daba sentido, es la peor manera de entender y aprovechar a los antiguos.

Equivale a disfrazarse con una toga o a ejercitarse en el manejo de la lanza de bronce. Nada lo prohíbe, y no es condenable, pero es un intento que no tiene ningún interés, y es un signo de estrechez mental. Muy distinta es la lección de diversidad, de apertura, de irreductible pluralidad que actualmente podemos obtener de los griegos y los romanos.

Y es que reducirlos a una unidad es imposible. Arcaicos o decadentes, materialistas o místicos, líricos o cáusticos, exaltados o desengañados, desde cualquier punto de vista que uno los observe, no pueden considerarse como un conjunto homogéneo. El misterio es que, sin embargo, forman un mundo efectivamente único, organizado, pero al mismo tiempo dispar, atravesado por disensiones y disonancias imposibles de reabsorber.

A veces se ha reprochado a los antiguos esa disparidad. Los primeros Padres de la Iglesia insisten en la cacofonía de los filósofos. De una escuela a otra, tenemos a filósofos que sostienen una cosa y la contraria. Taciano, en su *Discurso a los griegos*, los acusa de mantener todo lo que se les pasa por la cabeza, como si los filósofos enseñasen de forma inconsecuente, por capricho, y no por convicción ni decisión racional. Clemente de Alejandría, en los *Estrómatas*, Eusebio de Cesarea, en la *Preparación evangélica*, vuelven varias veces sobre las discrepancias entre las escuelas de pensamiento griegas.

La intención de esos intelectuales cristianos es clara: contraponer la unidad de la revelación y la constancia de la palabra divina a la multiplicidad disonante de la razón humana abandonada a sí misma, incapaz, según ellos, de discernir la verdad con sus únicas fuerzas. Los pensadores sin Dios no pueden sino errar, contradecirse unos a otros, pasar indefinidamente de una opinión a su contraria. He aquí, en sustancia, la lección que quieren impartir los que se pretenden depositarios de la verdad divina, herederos de los hebreos y discípulos de Cristo.

En cierto sentido, tienen razón al insistir en la falta de unanimidad del mundo griego. Pero se equivocan de medio a medio, a mi entender, interpretándola como un defecto. La multiplicidad de las voces, la

diversidad de los pensamientos, la heterogeneidad de los principios, caminos y metas es, por el contrario, lo que constituye la mayor fuerza de los antiguos, precisamente. Su universo tiene muchas facetas, está compuesto por una multitud de registros y estratos, capas e, incluso, meandros y laberintos. Lo atraviesan querellas constantes, y las disputas son interminables.

Este abigarramiento y estas tensiones pueden resultar desconcertantes. Por eso, a lo largo de la historia del pensamiento europeo, no se ha dejado nunca de inventar una unidad de la época clásica. Un simple inventario de las tácticas que se han empleado para ello, bien conocidas en su mayor parte, exigiría un libro voluminoso. Esquemáticamente podemos decir que siempre se intenta reconstruir la totalidad del mundo antiguo basándose en una sola parte, en un aspecto aislado al que se dará preferencia, aunque sea a costa de sacrificar elementos que no entran en esa organización reconstruida. Habrá que silenciar lo que no cuadra con esa unificación elegida. Se prescindirá ora de los escépticos, ora de los materialistas, más tarde, por el contrario, de los místicos o de los idealistas.

Con ello se escinde el mundo antiguo y se transforma en varios mundos: auténtico y ficticio, profundo y superficial, ya en funcionamiento o todavía en reserva. Ya no estamos ante el universo de los antiguos, sino ante planetas distintos, incluso ante galaxias que compiten entre sí, inscritas en unas dimensiones espaciales y temporales que se ignoran recíprocamente.

Estoy convencido de que lo que hay que hacer es mantener la disparidad, la diversidad irreductible. Porque es ahí donde residen la mayor extrañeza y su fuerza más intensa. El riesgo, claro está, es la dispersión y la fragmentación. La cuestión central es buscar cómo y por qué esa multiplicidad, a pesar de todo, compone un mundo.

Tensiones y conexiones

¿Cómo funciona un universo de tensiones si debe conservar, pese a todo, su coherencia? Por la interdependencia de sus elementos, cada uno de los cuales remite a todos los demás. Ahí radica, en mi opinión, la singularidad de los antiguos.

Esa interdependencia, por tomar un ejemplo muy sencillo, es la que evocan los capítulos de este libro (vivir, pensar, emocionarse, gobernar, morir en paz). Es imposible vivir sin pensar, si uno quiere vivir humanamente. Es imposible vivir sin emocionarse, como tampoco sin gobernar a los demás y gobernarse a uno mismo; tampoco sin haber hecho las paces, en la medida de lo posible, con la propia muerte. Cada registro se constituye, únicamente, en su relación con los demás. Como la misma observación es válida para todos, cada uno a su vez constituye una cumbre a la cual los otros remiten. No podemos emocionarnos sin pensar, sin vivir, sin gobernar y sin morir en paz.

Lo esencial es la correlación de estos registros. A nosotros, que tenemos tendencia a separar, a aislar y a establecer compartimentos estancos, la diversidad interrelacionada del mundo antiguo nos puede enseñar que no hay ninguna cuestión totalmente independiente de otra, radicalmente separada del resto. No hay política sin afecto, como no hay razón sin política, ni pensamiento sin finitud. Eso es lo que nos enseñan, continuamente y de forma diversa, Sócrates, Epicuro, Séneca y todos los demás.

Me parece que a medida que íbamos avanzando hemos aprendido y comprendido otros puntos interdependientes. Sin los conflictos, asumidos o soslayados, no existirían ni la guerra ni la sabiduría, ni las penas ni la locura. El mundo antiguo posee un sentido agudo de la dualidad, de la doble cara, del haz y el envés, de la unión de los opuestos. La razón no puede separarse de una meditación sobre su ausencia, por ejemplo en la vida animal, en la desmesura o en la locura. Lo racional y lo irracional se analizan juntos, uno en relación con el otro.

Y lo mismo ocurre con el tiempo y la eternidad, la vida y la muerte, la memoria y el olvido, el orden y el caos. También con el individuo y la comunidad, el amor y el odio, la guerra y la paz, la felicidad y la desdicha, la libertad y el destino. La lista no es limitada. Cada vez, las cadenas de ideas tienen eslabones dobles. Sin embargo, esas cadenas de ideas no están nunca cerradas. Forman espirales, no círculos, y siempre permanecen abiertas.

Es la ignorancia quien mantiene esa apertura. No cualquier ignorancia, sino esa forma particular de ignorancia que es la conciencia de no saber, y, por lo tanto, el deseo de buscar el conocimiento. Pensamos en seguida, claro está, en Sócrates («Solo sé que no sé nada»), pero también en los primeros físicos de la escuela de Mileto, en el siglo VI antes de nuestra era, así como en los últimos neoplatónicos, doce siglos más tarde. De hecho, la observación vale para todos. Y es que la primera sensación de no tener la respuesta, de haber perdido incluso las evidencias que se sostenían anteriormente, siempre es lo que inaugura sus travesías, por muy divergentes que sean.

La ignorancia, en este contexto, no es evidentemente un estado cerrado ni una situación estable. Es el impulso que hace desear saber. Un desencanto primordial es lo que pone en marcha todo el proceso del pensamiento. Una tristeza inaugural incita a la alegría de investigar. Es la duda la que ha corroído las respuestas admitidas y ha destruido las creencias anteriores. La ignorancia se abre al vértigo de la búsqueda perpetua, pues la carencia que señala nunca será colmada, la brecha no se cerrará jamás.

No hay ninguna sutura que celebre el último día de la búsqueda, pues cada nuevo saber acrecienta la ignorancia. Cuanto más sabemos, más intuimos todo lo que nos falta por conocer. Ahí empieza la carrera infinita: el saber aumenta la ignorancia, que impulsa a saber más, lo cual conduce a un aumento del conocimiento y, por lo tanto, a más ignorancia. El deseo de saber es insaciable por naturaleza.

En eso se parece al amor. Junto con la ignorancia, es el otro vector de apertura y de coherencia en ese mundo dispar. Es obvio que el amor lo atraviesa todo; quienquiera que haya frecuentado a los antiguos, por poco que sea, lo sabe perfectamente. Desde Homero hasta los trágicos, desde el *Banquete* de Platón hasta la pertenencia a la ciudad, desde la ciencia hasta el último instante de la muerte, el amor bajo todas sus formas (amor del

cuerpo, del goce, de la patria, del deber, del poder, de la verdad, de la inmortalidad, de la nada...) une a distancia a los opuestos, imanta y reúne los elementos dispares, hace circular los flujos entre los polos antagonistas.

Una vez más, no hay que seleccionar. Hacer remilgos sería vano o nocivo. Hay que aceptar ese inaprensible elemento que circula bajo todas sus formas. Amor entre Sócrates y Alcibíades, entre Edipo y su madre, entre Filemón y Baucis, sexo vulgar y música de las esferas, simpatía entre los elementos del universo y putas ofreciéndose a los soldados. Pues la última lección es que, aquí, entre lo negativo y lo positivo, la relación no es la que parece.

En la Antigüedad occidental está en juego, a fin de cuentas, la positividad de lo negativo. Siempre se abre algún hueco: los dogmas caen, las certidumbres se tambalean, se contradicen las evidencias, las creencias se transforman en dudas. La crítica no se detiene ni ante los dioses ni ante las leyes, ni ante las virtudes ni ante los sentimientos, ni ante la naturaleza ni ante lo sagrado.

Y es que la razón, como la ignorancia y el amor, crea un remolino, una espiral, una especie de agujero negro que engulle, uno tras otro, los mitos y los principios, los saberes y las creencias. En este sentido, el poder del pensamiento es corrosivo y destructor. Derriba, una a una, las historias que se cuentan. En este sentido, también, existe un nihilismo que es propio de esa civilización, dedicada continuamente a la demolición de sus propios edificios, esforzándose por poner a prueba su propio acervo.

Que no se salve nada. Que todo sea expuesto a la crítica. Que la sospecha no evite ninguna convicción, ninguna certidumbre: he aquí lo fundamental del movimiento. Sin duda, la realidad histórica es más compleja y más lenta. Pero perdura, pese a todo y sin ninguna duda, ese movimiento de fondo.

Ahora bien, el resultado no es el que imaginamos. La paradoja es la fuerza estimulante de ese nihilismo. ¿Que se destruyen los dogmas? Pues nacen la tolerancia y la libertad. ¿Que se critican las leyes? Pues se instalan la democracia y el progreso. ¿Que se pisotean las costumbres antiguas? Pues se abre la oportunidad para la autonomía de las personas. Cuantas más certidumbres antiguas se derrumban, más nuevas libertades se constituyen.

Lo corrosivo resulta emancipador, la destrucción estimula nuevos procesos. Avanzando en esa dirección, deberíamos entender mejor la connivencia que hay entre las humanidades y la humanidad.

PLURAL Y SINGULAR

No nos hemos preguntado suficientemente cómo varía, del singular al plural, lo que llamamos «humanidad». Con el plural, con la palabra «humanidades», designamos el estudio de las lenguas griega y latina, y la lectura de las obras que estas lenguas han producido. Como todo el mundo sabe, el término «humanismo» está asociado al inmenso movimiento cultural que, en los siglos XIV y XV, primero en Italia y luego en Alemania, Francia y toda Europa, significó la vuelta a los textos de la Antigüedad. Se trataba de reunir los textos antiguos, de fijarlos y editarlos. Luego hubo que comprenderlos y comentarlos, y, eventualmente, traducirlos, pero, sobre todo, se trataba de captar su espíritu y de formularlo, sorteando las malinterpretaciones y los errores que se achacaban a la «barbarie» medieval.

Estos estudios han conservado la misma denominación, porque se supone que hacen «más humanos» a los que a ellos se dedican. Pues son muchos los autores del Renacimiento que subrayan el lugar central del hombre y su dignidad, como por ejemplo, y muy especialmente, en el célebre *Discurso sobre la dignidad del hombre* (1486), de Pico de la Mirandola. Y es que, de manera más general, esos estudios se supone que transmiten una forma singular de conocimiento de la «humanidad». ¿En qué sentido? ¿De qué humanidad estamos hablando?

No de la totalidad de los individuos de la especie humana repartidos actualmente por el planeta, ni de la evolución de dicha especie. Humanidad, en este caso, no debe entenderse en un sentido biológico, demográfico o geográfico. Se trata de una naturaleza moral, de la calidad de los lazos que vinculan a las personas. Cuando hablamos de «dar pruebas de humanidad» es esta la noción que tenemos en mente, aunque no conozcamos su contenido exacto.

Cicerón elaboró claramente el análisis de esa *humanitas*, que es una virtud ética y política. Ni dato biológico de la especie ni simple tendencia psicológica al respeto del otro o a la clemencia, la «humanidad» es una disposición moral natural hacia la solidaridad para con nuestros semejantes. Debe ser sostenida, garantizada y favorecida por un orden jurídico y político. Lo que la sociedad debe garantizar, según Cicerón, es la posibilidad de desarrollo de esa virtud natural de la humanidad. La civilización es una humanización. O no es nada.

Sigamos esta pista hasta el final. Las humanidades contribuyen a la humanización, este es un resultado posible. Al aprender griego y latín, al leer a Homero, Heródoto, Platón, Epicuro y a cientos de clásicos más, al frecuentar a Virgilio, Séneca o Tácito, ¿nos volvemos más humanos? Sí, así es. Ahora el lector me dirá que esta afirmación es de una arrogancia desorbitada, de un eurocentrismo arcaico e infundado, de un imperialismo cultural insoportable y ridículo... No se canse el lector: estas imprecaciones no tienen objeto.

Porque nada nos dice que exista una única manera de ser humanos. Ni que esta sea la mejor. No se trata de reivindicar ninguna superioridad, sino una singularidad. Hablar griego y latín, pensar con y en esas lenguas, vivir con los autores que las practicaron, es, efectivamente, incluirse en un determinado tipo de solidaridad humana. Una vez más, eso no significa en modo alguno que esta sea la única posibilidad, ni que se sitúe en una posición jerárquica del tipo que sea respecto a otras formas de construir un mundo.

Por mi parte, no he cesado de combatir la idea de encerrar la filosofía dentro de los límites de un supuesto origen griego. Esta opción del «todo griego» (de la misma forma que se dice «todo nuclear») es un mito moderno, alemán y falaz. Sin embargo, interesarse por la filosofía india, el budismo y los tratados sánscritos no significa, en modo alguno, desinteresarse por lo griego y lo latino. Existen multitud de textos propiamente filosóficos escritos en sánscrito, en chino, en hebreo, en árabe, en persa, y eso invalida la ridícula pretensión de un privilegio absoluto de los griegos.

Pero no por ello suprime la singularidad grecolatina. Deshacer la cerrazón cultural, criticar los mitos de supremacía, luchar contra la sobrevaloración del destino occidental no equivale a negarle todo mérito o toda singularidad a la Antigüedad. Conviene repetirlo. Debería ser innecesario por evidente. Pero, en la confusión que nos rodea, más vale insistir en la evidencia.

Reinventar el viaje

Para las humanidades, todo va mal. La enseñanza de las lenguas antiguas se reduce de año en año. El desmoronamiento ha llegado desde el bachillerato hasta la universidad. Ahora afecta a la formación y la selección de los profesores, y de los investigadores. No hace falta ser catastrofista para temerse lo peor. Es posible una nueva edad oscura, incluso es probable. Nada excluye que dentro de unas pocas generaciones prácticamente nadie sepa griego antiguo, ni siquiera latín. Claro que nada morirá del todo: los viejos textos han pasado por otras muchas vicisitudes. Saben permanecer agazapados durante siglos en el moho y el olvido. Pero viviremos sin ellos. Mucho peor. Y seremos mucho menos humanos.

Frente a esa eventualidad, todas las movilizaciones son útiles. Individuales, asociativas y profesionales. Hay que emplear todos los medios. Deseo que esa resistencia, esos alzamientos, tengan la amplitud necesaria y la inteligencia requerida, sin olvidar la tenacidad imprescindible. A decir verdad, tengo mis dudas. No sobre la resolución de los estudiosos de la Antigüedad y la determinación de los últimos humanistas, sino sobre su número, y su influencia.

Las humanidades ¿cuánta fuerza representan? Poca, en definitiva. Cada vez menos. En comparación con la potencia del olvido, casi nada. Comparadas con la inhumanidad corriente, cero. Lo más grave, no obstante, no es la falta de medios o de audiencia, sino lo que hay detrás: una carencia de imaginario. Socialmente, nuestra representación de la Antigüedad está dañada. Los antiguos están en el paro. Ya no son modelos, ni héroes. Ni objetos de deseo, ni tema de curiosidad. Se desvanecen en la bruma cultural.

A pesar de todo, y contra toda razón, me parece que no es obligatorio desesperar. Al contrario. Podría ser, incluso, que el principio de la positividad de lo negativo se aplicase a la situación presente. ¿Los antiguos ya no tienen ningún papel entre nosotros? Pues es el momento de reinventarlos. ¿Ya no se aprenden de memoria? Es porque están en línea, disponibles en la red, desde todas partes y para todo el mundo, gratuitamente. ¿Estamos convirtiéndonos en bárbaros? Razón de más para saquear los tesoros antiguos, sin respeto y sin reglas.

Unos genios a los que tuteas, unos itinerarios personales innumerables, unos antiguos en color, lejanos, pero próximos... tal vez sea el esbozo de otra historia. Nada impide que esa historia empiece hoy. Para quien lo desee de verdad.

Indicaciones bibliográficas

El recorrido de este libro está presidido por una libertad que lo convierte en algo diferente de un manual o de un trabajo erudito, como ya he señalado al principio. En las breves indicaciones que siguen, el lector encontrará casi exclusivamente las referencias de las obras a las que el texto hace alusión, clasificadas por capítulos. He añadido un pequeñísimo número de sugerencias complementarias, elegidas entre innumerables publicaciones.

Leer las grandes obras de la Antigüedad es más fácil hoy en día por lo accesible de las colecciones de bolsillo, que, cada vez con más frecuencia, incluyen el texto original junto a la traducción. En castellano, la editorial Gredos publica desde el año 1977 en su colección «Biblioteca Clásica Gredos» las obras de la cultura clásica grecorromana. Las traducciones al español, basadas en las ediciones críticas más acreditadas de los originales, van acompañadas de introducciones, notas explicativas e índices. La colección está coordinada y dirigida por Carlos García Gual (para la sección griega) y José Javier Iso y José Luis Moralejo (para la sección latina). En la traducción y la edición de los volúmenes han participado algunos especialistas de la filología clásica de España.

También es fácil acceder gratuitamente a una multitud de textos originales y traducciones en línea. Hay que tener en cuenta, sin embargo, la fecha y la calidad de las traducciones, ya que muchas páginas web publican traducciones antiguas de mala calidad.

Para los que practican las lenguas clásicas, las mejores fuentes en línea son *TLG on line* para los textos griegos, y *Library of Latin Texts* (Brepols) para los textos latinos.

Introducción. Colorear el mármol

Entre las obras que tratan de nuestra relación con los antiguos y de la evolución histórica de esa noción, se puede consultar en primer lugar François Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, París, Galaade, 2005; el ensayo de Giuseppe Cambiano, *Le Retour des Anciens*, París, Belin, 1994; y las reflexiones críticas, a veces cáusticas, de Marcel Detienne, *Les Grecs et nous*, París, Perrin, 2009 (trad. cast.: *Los griegos y nosotros: antropología comparada de la Grecia Antigua*, Madrid, Akal, 2006).

También se puede leer a una serie de autores que abordan de forma interdisciplinar diversas cuestiones de nuestra relación con la Antigüedad, reunidos en el libro de Rémi Brague, Jacques Brunschwig, Barbara Cassin, Cornelius Castoriadis, Miche Deguy, Marcel Detienne, François Hartog, Christiane Ingremeau, Marie-Dominique Joffre, Bertrand Lançon, Nicole Loraux, Jean-François Mattéi, Edgar Morin, Christian Morin, Christian Nicolas, Maurice Olender, Jocelyne Peigney, Jean Pépin, Jean-Dominique Polack, Giulia Sissa, Emmanuel Terray, Alexandre Tourraix, Jean-Pierre Vernant y Paul Veyne, *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne*?, Roger-Pol Droit (comp.), París, Le Monde Éditions, 1991.

1. Descubrir los gestos cotidianos

Homero y Virgilio

Sobre el lugar incomparable que Homero ocupa en la educación griega, se pueden consultar los primeros capítulos del libro clásico de Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, Seuil, 1948 (trad. cast.: *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal, 2004); sobre la persistencia de su influencia hasta las últimas generaciones del Imperio, véase Peter Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, París, Seuil, 1998.

Sobre Virgilio, véase *Eneida*, traducción al castellano de Javier de Echave Sustaeta, Madrid, Gredos, 1992.

Véase también el ensayo de Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, París, Gallimard, 1999 (trad. cast.: *Europa, la vía romana*, Madrid, Gredos, 1992).

Sobre Jordanès y la historia de los godos, véase el texto de Michaël Kulikowski, *Rome et les Goths, IIIe-Ve siècle*, *invasions et intégration*, París, Autrement, 2009. También puede consultarse la obra de Jean-Pierre Vernant, *L'Individu, la Mort, l'Amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, París, Gallimard, 1989 (trad. cast.: *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001).

2. Como un dios entre los hombres

Epicuro, Zenón de Citio y Pirrón

La edición más cómoda de Epicuro es la de Marcel Conche, *Épicure. Lettres et maximes*, París, PUF, 2005. En español, véanse las *Obras completas*, traducción de José Vara Donado, Madrid, Cátedra, 1995.

Sobre los primeros estoicos, consúltese el volumen de Pierre-Maxime Schuhl (comp.), *Les Stoïciens*, París, Gallimard, 1964. También, entre las obras de iniciación, puede consultarse el excelente librito de Frédérique Ildefonse, *Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, París, Les Belles Lettres, 2000. Sobre los escépticos, es de lectura obligada el estudio clásico de Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, París, LGF, 2002; así como el de Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'Apparence*, París, PUF, 1994.

3. Escuchar la verdad

Heráclito y Demócrito

Para los presocráticos, la herramienta de trabajo más sencilla es el volumen de Jean-Paul Dumont (comp.), *Les Présocratiques*, París, Gallimard, 1998.

Es muy útil también la edición de Heráclito de Marcel Conche (comp.), *Héraclite. Fragments. Traduction et commentaire*, París, PUF, 1994.

Sobre Demócrito, véase el texto de Jean Salem, *Démocrite. Grains de pussière dans un rayon de soleil*, París, Vrin, 1996.

4. Mantener la mente abierta

Platón, Aristóteles y Sexto Empírico

Las obras completas de Platón y Aristóteles están recopiladas en diversas ediciones bilingües; también se encuentran disponibles en línea. En la «Biblioteca Clásica Gredos» se encuentran también las traducciones al español de la obra completa de ambos filósofos.

5. Más allá de la desgracia

Esquilo y Sófocles

Sobre la batalla de Salamina y las razones de la victoria griega y, más generalmente, sobre las causas culturales de la mortífera superioridad de Occidente, véase el libro original de Victor Davis Hanson, *Carnage et culture. Les grandes batailles qui ont fair l'Occident*, Montreal, Flammarion, 2002 (trad. cast.: *Matanza y cultura: batallas decisivas en el auge de la dominación universal*, Madrid, Turner, 2004).

Para un análisis de *Filoctetes* de Sófocles, puede resultar ilustrativo el libro póstumo del filósofo Jean-Toussaint Desanti, *La Peau des mots. Réflexion sur la question éthique*, París, Seuil, 2004. También es útil el ensayo de Pierre Judet de la Combe, *Les tragédies grecques sont-elles tragiques*?, París, Bayard, 2010.

6. Reírse de uno mismo

Aristófanes y Luciano

Sobre los estilos de lo cómico, su unidad y su diversidad, se ha publicado una interesante recopilación de estudios: Monique Trédé y Philippe Hoffmann (comps.), *Le Rire des Anciens*, París, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1998.

La «Biblioteca Clásica Gredos» reúne en cuatro volúmenes la traducción al castellano de la obra de Luciano.

7. Dejarse desestabilizar

Sócrates y Diógenes

Para encontrar dos interpretaciones recientes de la figura de Sócrates, consúltese el libro de François Roustang, *Le Secret de Socrate pour changer la vie*, París, Odile Jacob, 2009; así como el texto de André Glucksmann, *Les Deux Chemins de la philosophie*, París, Plon, 2009 (trad. cast.: *Los dos caminos de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2010).

Para realizar una primera aproximación a Diógenes y los cínicos puede consultarse la recopilación de fragmentos y testimonios reunidos y traducidos por Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs*, París, Le Livre de Poche, 1992. Para un análisis filosófico, véase el texto de Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique*, París, Vrin, 1986 (trad. cast.: *Los cínicos, el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 2004).

Encontraremos una interpretación del cinismo antiguo en la recopilación del último curso impartido en el Collège de France por Michel Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres, 2. Cours du Collège de France (1983-1984)*, François Ewald, Alessandro Fontana y Frédéric Gros (comps.), París, Seuil-Gallimard-Hautes Études, 2009.

8. Hablar para convencer

Demóstenes y Cicerón

Sobre Demóstenes, un buen estudio es el de Paul Cloché, *Démosthènes (sic) et la fin de la démocratie athénienne*, París, Payot, 1937.

Las palabras de Nicole Loraux que cito proceden de una entrevista que me concedió. Publicada por *Le Monde* el 13 de septiembre de 1994, esa entrevista está reproducida en mi libro *La Compagnie des contemporains*, París, Odile Jacob, 2002.

Sobre la *humanitas* de Cicerón, véase Claudia Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, París, Seuil, 1997 (trad. cast.: *La razón de Roma: el nacimiento del espíritu crítico a fines de la República*, Madrid, A. Machado Libros, 2008).

9. Saber el precio del tiempo

Heródoto y Tucídides

Las diferencias de método y de perspectiva entre los historiadores antiguos y los modernos son objeto de un interesante análisis en los estudios de Guy Lachenaud, *Promettre et écrire. Essais sur l'historiographie des Anciens*, Rennes, Presses universitaires, 2004.

Sobre el «presentismo», véase el libro de François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003; sobre el «cortoplacismo», el ensayo de Jean-Louis Servan-Schreiber, *Trop vite! Pourquoi nous sommes prisonniers du court terme*, París, Albin Michel, 2010.

Sobre Heródoto, los estudios más penetrantes son los de François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'Autre*, París, Gallimard, 2001; y del mismo autor, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, París, Gallimard, 1996.

Sobre Tucídides, pueden consultarse las traducciones y los múltiples trabajos de Jacqueline de Romilly.

10. Irse sin lamentos

Calano y Séneca

Sobre Calano, véase la «Vida de Alejandro» dentro de las *Vidas paralelas* de Plutarco, y las indicaciones sobre las relaciones entre la India y Grecia que doy en el capítulo 6 de mi libro *Généalogie des barbares*, París, Odile Jacob, 2007 (trad. cast.: *Genealogía de los bárbaros: historia de la inhumanidad*, Barcelona, Paidós, 2009).

Sobre Séneca, ver la magnífica edición realizada por Paul Veyne de sus conversaciones y de las *Lettres à Lucilius* (Robert Laffont, «Bouquins», 2004) (trad. cast.: *Epístolas morales a Lucilio*, vols. 1 y 2, Madrid, Gredos, 1994 y 1989, respectivamente).

Vivir hoy. Con Sócrates, Epicuro, Séneca y todos los demás
Roger-Pol Droit

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Título original: *Vivre aujourd'hui avec Socrate, Épicure, Sénèque et tous les autres*
Publicado en francés por Odile Jacob

© del diseño de la portada, Compañía, 2012

© Odile Jacob, octubre 2010

© de la traducción, Núria Petit Fonseré, 2012

© de todas las ediciones en castellano
Espasa Libros, S. L. U., 2012
Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): marzo 2012

ISBN: 978-84-493-2690-5 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com